كمال الدراية

وجمع الرواية والدراية

من شروح ملتقى الأبحر

تأليف

العلامة محمد بن ولي بن رسول

الإزميري الحنفي

المتوفى ١١٦٥ هـ

اعتنى به وضبطه

محمد مصطفى الخطيب

الجزء الثاني

تتمة كتاب الصلاة، الزكاة،

الصوم، الحج

دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

كمال الدراية

وجمع الرواية والدراية

من شروح ملتقى الأبحر

الكتاب : كمال الدراية وجمع الرواية والدراية

Title : KAMĀL AD-DIRĀYA WA JAM' AR-RIWĀYA WA AD-DIRĀYA

التصنيف : فقه حنفي

Classification: Hanafit Jurisprudence

المؤلف : العلامة محمد بن ولي بن رسول الإزميري (ت ١١٦٥ هـ)

Author : Al-Alama Mohammed ben Waly ben Rasul Al-Izmiry (D. 1165 H.)

المحقق : محمد مصطفى الخطيب

Editor : Mohammed Mostafa Al-Khatib

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages	(11 Vols/11 P) 5904 (١١ مجلد/١١ جزء)	عدد الصفحات
Size	17×24 cm	قياس الصفحات
Year	2017 A.D. 1438H.	سنة الطباعة
Printed in	Lebanon لبنان	بلد الطباعة
Edition	1st (2 Colors) الأولى (لونان)	الطبعة

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ١٢/١١/٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN-13: 978-2-7451-0172-3
ISBN-10: 2-7451-0172-2

(فَصْلٌ)
[فِي صَلَاةِ الكُسُوفِ]

يُصَلِّي إِمَامُ الْجُمُعَةِ بِالنَّاسِ عِنْدَ كُسوفِ الشَّمْسِ رَكْعَتَيْنِ فِي كلِّ رَكْعَةٍ رُكُوعٌ وَاحِدٌ،..

(فَصْلٌ)
[فِي صَلَاةِ الكُسُوفِ]

(يصلي إمام الجمعة بالناس عند كسوف الشمس ركعتين) أو أربعاً أو أكثر على ما في «المجتبى»؛ لما في «الصحيحين»: «أنّ النبي ﷺ صلى بالناس عند كسوف الشمس ركعتين فقال: إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد، وإذا رأيتموهما.. فصلوا وادعوا حتى تنجليان».

ولم يذكر المصنف صفتها من الوجوب والسنّية، قال في «البحر»: ذكر في «البدائع» قولين، وذكر محمّد في «الأصل» ما يدلّ على عدم الوجوب، فإنّه قال: ولا يصلّي نافلة في جماعة إلّا قيام رمضان، وصلاة الكسوف استثناها من النافلة، والمستثنى من جنس المستثنى منه، فدلّ على كونه نافلة، لكن مطلق الأمر في قوله ﷺ: «فصلوا»: يدل على الوجوب إلّا لصارف، وما يتوهم - من أنّ ذكره مع قوله: «وادعوا» يصرفه عن الوجوب؛ فإن الدّعاء ليس بواجب إجماعاً، فكذا الصّلاة - غير صحيح؛ لأن القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم. انتهى كلام «البحر».

وفي «النووي»: أجمعوا على أنها سنة، قيل: فرادى وقيل: بجماعة وهو الأصح. انتهى.

ولهذا قال المصنف: يصلي إمام الجمعة بالناس.

(في كلّ ركعة ركوع واحد)، وقال الشافعي ومالك: صلى ركعتين، في كل ركعة ركوعان [١٦٠/أ] وقيامان، وقراءتان؛ لما رواه الستة عن عائشة رضي الله عنها: «أن

وَيُطِيلُ الْقِرَاءَةَ، وَيُخفِيهَا، وَقَالَا: يَجْهَرُ.

ثُمَّ يَدْعُو بعدَهمَا حَتَّى تنجليَ الشَّمْسُ.

وَلَا يَخْطبُ.

فَإِن لَم يَحضُرْ.. صلُّوا فُرَادَى، رَكْعَتَيْنِ أَو أَرْبعاً؛ كالخسوفِ والظُّلمةِ وَالرِّيحِ والفَزعِ.

النبي ﷺ صلّى بالقوم ركعتين بأربع ركوعات». قلت: ما رويناه موافق للقياس فيرجح.

(ويطيل القراءة) وهو الأفضل؛ لأنّ المسنون استيعاب الوقت بالصّلاة والدّعاء.

(ويخفيها)؛ لحديث ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: صلّيت مع رسول الله ﷺ الكسوف ولم أسمع منه حرفاً من القرآن، ولأنها الأصل في الصّلاة النّهاريّة، **(وقالا: يجهر)**.

(ثم يدعو بعدهما حتى تنجلي الشّمس)؛ لما رويناه.

(ولا يخطب) قال الشافعي: تسنّ الخطبة بعد الصّلاة.. قلنا: أنه لم ينقل عن النبي ﷺ.

(فإن لم يحضر) أي إمامُ الجمعة (.. **صلّوا فرادى ركعتين أو أربعاً كالخسوف والظلمة والريح والفزع)**؛ لأنه قد خسف القمر في عهد النبي ﷺ مراراً ولم ينقل أنه ﷺ جمع الناس له؛ ولأن الجمع فيه متعسّر كالزلزال، والصّواعق، وانتشار الكواكب، والضّوء الحائل باللّيل، أو الثلج والأمطار الدائمة، وعموم الأمراض، والخوف الغالب، ونحو ذلك من الأفزاع والأهوال؛ لأنّ ذلك كلّه من الآيات المخوفة، والله يخوّف عباده ليتركوا المعاصي ويرجعوا إلى الطاعات.

* * *

(فَصْلٌ)
[فِي صَلَاةِ الاِسْتِسْقَاء]

لَا صَلَاةَ بِجَمَاعَةٍ فِي الاستقساءِ، بلْ دُعَاءٌ واستغفارٌ.
فَإن صلَّوا فُرَادَى.. جَازَ.
وَقَالا: يُصَلِّي الْإِمَامُ بِالنَّاسِ رَكْعَتَيْنِ يجْهرُ فيهمَا بِالْقِرَاءَةِ.
ويخطبُ بعدَهمَا خُطبَتَينِ؛ كالعيدِ عِنْدَ محمَّدٍ.
وَعندَ أَبِي يُوسُفَ: خطْبَةً وَاحِدَةً.

(فَصْلٌ)
فِي صَلَاةِ الاِسْتِسْقَاء

أجمعوا على أن الاستسقاء سنة، واختلفوا: هل يسنّ له الصّلاة أو يستسقي بالدّعاء بلا صلاة؟ فذهب جمهور الصّحابة والتابعين ومن بعدهم: يسنّ له الصّلاة، ولم يخالف فيه إلّا أبو حنيفة، وتعلّق بما في «الصّحيحين» من حديث أنس رضي الله عنه الذي لم يذكر فيه الصّلاة، واحتج الجمهور بما في «الصّحيحين» أيضاً من الأحاديث التي ذكرت فيها الصّلاة، فأجابوا عما رواه أبو حنيفة بأنه محمول على نسيان الراوي، وكان في خطبة الجمعة، ويتعقبه الصّلاة للجمعة فاكتفي بها.

(**لا صلاة بجماعة في الاستسقاء بل**) هو (**دعاء واستغفار؛ فإن صلّوا فرادى.. جاز**) عند أبي حنيفة (**وقالا: يصلي الإمام بالناس ركعتين يجهر فيهما بالقراءة**)؛ لما في «الصحيحين»: «أنه ﷺ صلّى الاستسقاء ركعتين يجهر فيهما بالقراءة».

(**ويخطب بعدهما خطبتين كالعيد عند محمّد**) يعني: يفصل بينهما بجلسة خفيفة، وهو رواية عن أبي يوسف.

(**وعند أبي يوسف: خطبة واحدة**)؛ إذ لا صريح في المرويات يوافق قول محمد أنها خطبتان، ويحتمل أنه أخذه من المروي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما: «أنه ﷺ صلّى في الاستسقاء ركعتين كصلاة العيد»، وقد رويت الخطبة في حديث أنس رضي الله عنه في رواية الطبراني.

وَلَا يَقلِبُ الْقَوْمُ أرديَتَهم، ويقلبُ الإِمَامُ عِنْدَ محمَّدٍ.

وَيخرجُونَ...

وقال الشافعي: يخطب خطبتين قبل الصلاة كخطبة الجمعة.

(**ولا يقلب القوم أرديتهم**)، علله في «الهداية» بأنه: لم ينقل أنه بذلك، واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: بما عند أبي داوود: «استسقى النبي ﷺ وعليه خميصة سوداء فأراد أن يأخذ بأسفلها، فجعله أعلاها، فلمّا أثقلت.. قلبها على عاتقه». زاد الإمام أحمد وتحول الناس معه، قال الحاكم: إنّه على شرط مسلم. انتهى.

والثاني: أنه استدلال بالنفي، وهو باطل؛ لأنه احتجاج بلا دليل.

وأجيب عن الأوّل: بأنه إنما قال في «الهداية»: لأنه لم ينقل أنه أمرهم بذلك، فنقل أنهم فعلوا ذلك لا يضرّه؛ لأنّ فعلهم ذلك لا يستلزم أمره ﷺ بذلك [١٦٠/ب].

وعن الثاني: بأن التّعليل بالنّفي لا يصحّ إذا لم تكن العلّة متعيّنة، أما إذا كانت متعيّنة.. فلا بأس به، لأن انتفاء العلّة الشخصيّة يستلزم انتفاء الحكم.

وفي كلا الجوابين نظر:

أما في الأوّل: فلأن تقريرَهُ ﷺ بأنّهم إذ حوّلوا أرديتهم أحدُ الأدلة، فكان في معنى الأمر بذلك، اللهمّ إلّا أن يقال: إن تقريره الّذي هو أحد الأدلّة الشرعية ما كان عن علمه، لم يدل شيء مما روي على علمه بذلك ثم تقريره.

وأمّا في الثاني: فلأنه إنما يصحّ أن لو ثبت انحصار علّة القلب في الأمر، وليس كذلك، بل يجوز قلبهم تأسّياً لفعل النبي ﷺ.

(**ويقلب الإمام عند محمّد**)؛ لما في «البخاري»: «أنه ﷺ قلب رداءه» قالوا: ليتحول القحط إلى الخصب، أي يتفاءل به، وصفته على ما في «المحيط»: إن كان مربّعاً.. جعل أعلاه أسفله، وإن كان مدوّراً.. جعل الأيسر على الأيمن وبالعكس.

(**ويخرجون**) إلى المصلّى سوى مكة وبيت المقدّس، وفيهما يجتمعون في المسجد على ما في «فتح القدير».

ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَقَط.
وَلَا يَحضرُهُ أَهلُ الذِّمَّةِ.

ثم إنهم يخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة متذلّلين متواضعين خاشعين لله تعالى، ناكسوا رؤوسهم، ويقدمون الصدقة في كلّ يوم قبل خروجهم، ويجدّدون التوبة، ويستغفرون ويستسقون بالضعفة والشّيوخ.

(**ثلاثة أيام فقط**)؛ إذ لم ينقل أكثر من ذلك.

(**ولا يحضره أهل الذّمة**) لما روي أن عمر رضي الله عنه نهى عن ذلك؛ ولأنّ المقصود هو الدعاء باستنزال الرحمة، وإنما تنزل عليهم اللعنة والضلالة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾.

* * *

(بَابُ إِدْرَاكِ الْفَرِيضَةِ)
مَن شَرَعَ فِي فرضٍ فأُقيمَ؛ إِنْ لم يَسْجُدْ للأُولى.. يَقطَعُ ويقتدي.

بَابُ إِدْرَاكِ الفَرِيضَة

(من شرع في فرض) قيّد بالفرض؛ لأنَّ النفل لا يقطع مطلقاً، وإنما يتمه ركعتين؛ لأن القطع إنما شرع في الفرض للإكمال بفضيلة الجماعة، ولا إكمال في النّفل، وقضاء الفوائت كالنّفل لا يقطع بل يتم، وكذلك المنذورة على ما في «الخلاصة».

واستثنى في «فتح القدير»: صلاة الجنازة حيث قال: إذا شرع في النفل، فحضرت جنازة خاف إن لم يقطعها تفوته.. يقطع النفل ثم يقضيه؛ لأن صلاة الجنازة تفوت لا إلى بدل.

وأما سنّة الظهر: فسيأتي بيانها.

(فأقيم) أي شرع الإمام في الفرض، وليس المراد إقامة المؤذن؛ لأنه لا يقطع حين إقامة المؤذن قبل أن يشرع الإمام، بل يتم ركعتين، ثم يدخل معهم على ما في «فتح القدير»، و«غاية البيان».

(إن لم يسجد للأولى.. يقطع ويقتدي) بالإمام على الصحيح؛ إحرازاً لفضيلة الجماعة، والأصل فيه: أن إبطال العمل للإكمال مشروع؛ كهدم المسجد لتجديده؛ لأنه ليس إبطالاً في الحقيقة، بل إكمال، وصلاة الجماعة لها فضيلة على صلاة المنفرد على ما في الصّحاح.

فما لم يقيّد بالسجدة.. ليس له حكم الصّلاة، حتى لو حلف لا يصلّي.. لا يحنث بهذا القدر على الصّحيح، فيقبل الرفض، فيجوز رفضه؛ للإكمال.

وإذا قيد بها.. يتم ركعتين ثم يقطع صيانة عن البطلان؛ لأنه بعد التقييد بها لا يقبل الرفض لتأكدها بها، وقد نهينا عن البتيراء، ثم هذا مقيّد بما إذا اتّحد مسجدهما،

وَإِن سجدَ وَهُوَ فِي الرُّباعيِّ.. يُتِمُّ شفعاً.

وَلَو سجدَ لثالثةٍ.. يُتِمُّ ....

حتى لو كان يصلي [١٦١/أ] في البيت مثلاً، فأقيمت في المسجد، أو صلّى في المسجد، فأقيمت في مسجد آخر، فإنه لا يقطع مطلقاً كذا في «فتح القدير» عن المرغيناني.

(وإن سجد) للأولى (وهو في الرّباعي) كالظهر والعصر - وبيان حكم الفجر والمغرب سيأتي - (.. يتم شفعاً)؛ صيانة للمؤدى عن البطلان؛ لأنّ له حكم الصّلاة، وقد نهينا عن البتيراء، فيتم شفعاً ثم يسلّم، ويدخل مع القوم في صلاة الإمام؛ إحرازاً للفضيلتين: فضيلة النفل، وفضيلة الجماعة؛ لأنه متى أمكن إدراك العبادتين.. لا يصار إلى إبطال أحدهما.

فإن قيل: كيف يبطل الفرض لإقامة السنة؛ أعني الجماعة؟

قلنا: ليس الإبطال لإقامة السّنة، بل لإقامة الفرض على وجه أكمل، وإذا كان القطع ثم الإعادة من غير زيادة إحسان جائز - كحطام الدنيا كالمرأة إذا فار قدرها، والمسافر إذا ندّت دابته، أو خاف فوت درهم من ماله - فجوازه لتحصيله على وجه أكمل وأتم.. أولى بالجواز.

فإن قيل: قد مرّ مراراً أنّ بطلان الوصف يستلزم بطلان الأصل على قول محمّد، فإذا بطل وصف الفرض لا يبقى أصل الصّلاة.. فكيف يصح القول بإحراز الفضيلتين؟

قلنا: هذا القول من محمّد، إنما هو فيما إذا لم يتمكن من إخراج نفسه عن العهدة بالمضي، كما إذا قيّد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد في الرابعة، أمّا إذا كان متمكناً بالمضي، لكن أذن له الشرع في عدمه.. فلا يبطل أصلها عنده أيضاً، بل يبقى نفلاً إذا ضم الثانية.

(ولو سجد لثالثة.. يتم) الأربع؛ لأن للأكثر حكم الكلّ، فيثبت به شبهة الفراغ.

ويَقْتَدِي مُتَطَوِّعاً، إلّا فِي الْعَصْرِ.

وَلَو فِي الْفجْرِ أَو الْمَغْرِبِ.. يَقْطَعُ وَيَقْتَدي مَا لَمْ يُقَيِّدِ الثَّانِيَةَ بِسَجْدَةٍ.

فَإِن قَيَّدَ.. يُتِمُّ ....

ولو ثبت حقيقة الفراغ.. لم يحتمل النقض، فكذا شبهته، فإن كان في الثالثة بعد ولم يقيّدها بالسجدة.. يقطعها؛ لأنه بمحل الرفض قبل أن يقيد بالسّجدة، ثم هو مخير؛ إن شاء قعد وسلم؛ ليكون ختم صلاته على الوجه المشروع، وإن شاء كبّر قائماً ينوي الدّخول في صلاة الإمام، رفع يديه أو لا، وصحّحه فخر الإسلام.

وفي «المحيط»: الأصحّ: أنه يقطع قائماً بتسليمة واحدة؛ لأن القعود مشروط للتحلل، وهذا قطع لا تحلّل.

وفي «العناية» عن الحلواني: إنه لو لم يقعد.. فسدت صلاته، واختاره الإمام السّرخسي حيث قال: يعود لا محالة؛ لأنه أراد الخروج من صلاة معتدّ بها، وذلك لم يشرع إلّا في حالة القعود.

ثم اختلف إذا عاد هل يعيد التشهد؟ قيل: نعم؛ لأن الأوّل لم يكن قعود ختم، وقيل: يكفيه ذلك التشهد؛ لأنه لما قعد.. ارتفض ذلك القيام، فكأنه لم يقم.

ثم قيل: يسلّم تسليمة واحدة، وقيل: اثنتين.

(**ويَقْتَدي مُتَطَوِّعاً**)؛ لأن الفرض لا يتكرر في وقت، وكراهة النفل بجماعة في خارج رمضان إنما هو إذا كان الإمام والقوم متنفّلين.

(**إلّا في العصر**) فإن النّافلة بعدها مكروه؛ لما رويناه في كتاب الأوقات.

(ولو) كان المصلّي (**في الفَجْر أو المَغْرِب.. يَقْطَع وَيَقْتَدي**) بالإمام سواء كان في الركعة الأولى أو في الثانية، (**ما لم يقيد الثانية بسجدة**) إحرازاً لفضيلة الجماعة [١٦١/ب] وإكمالاً للفرض؛ لأنّه لو ضمه ركعة أخرى لفاتته الجماعة؛ لوجود الفراغ حقيقة في الفجر وشبهة الفراغ في المغرب؛ لوجود أكثره على ما ذكرناه من قبل.

(**فإن قَيَّد**) الثانية بالسّجدة (.. **يُتِمّ**) فرضه ولا يقطعه؛ لوجود الفراغ حقيقة أو

وَلَا يَقْتَدِي.

وَلَو كَانَ فِي سنَّةِ الظُّهْرِ أَوِ الْجُمُعَةِ فأُقِيمَ أَو خَطَبَ.. يَقطَعُ على شَفعٍ.

وَقِيلَ: يُتمُّهَا.

شبهة، والفراغ لا يتصور القطع.

(ولا يقتدي) بعدهما بالإمام ولو متطوعاً؛ لكراهة النفل بعدهما؛ لما رويناه في كتاب الأوقات، ولأنه بعد المغرب يصلي ثلاثاً مع الإمام أو أربعاً.

ففي الأول: مخالفة السنة؛ لورود النهي عن البتيراء في التطوع.

وفي الثاني: مخالفة الإمام، وهي بدعة، ولو اقتدى به.. فالأحوط أن يصلي أربعاً، ثلاثة مع الإمام وواحدة بعده؛ لما فيه من زيادة الركعة، وموافقة السنة.

ومخالفة الإمام: مشروعة في الجملة، كالمسبوق فيما قضى، والمقيم إذا اقتدى بالمسافر، وهذا رواية عن أبي يوسف، واختاره فخر الإسلام.

وأجيب عنه: بأن المسبوق والمقيم إنما يفعلان المخالفة لأداء ما عليهما، وفيما نحن فيه يفعل لما له، لا لما عليه، والأوّل: أقوى، ولا يلزم من جواز المخالفة للأقوى جوازها للأضعف.

لا يقال: لما شرع في الثالثة وجب عليه الرابعة؛ لأن البتيراء ممنوع، ففعله الرابعة لما عليه؛ لأن الشروع في الثالثة إنما يكون ملزماً في النوافل إذا كان منفرداً لا مقتدياً، وعن أبي يوسف: أنه يقتدى به ويسلّم معه، ولا يتم أربعاً.

وأجيب عنه: بأن البتيراء منهي عنه في التطوع، ولا مخصّص يخصّص النهي بصورة الانفراد.

(ولو كان في سنة الظهر أو الجمعة فأقيم) أي شرع الإمام في الفرض (أو خطب) أي شرع في الخطبة (.. يقطع على شفع) آنفاً من البحث تأمّل.

(وقيل: يتمّها)؛ لأنه بمنزلة صلاة واحدة حتى أن الشفيع إذا أخبر بالشفعة.. فقام إلى الشفع الثاني.. لم تبطل شفعته، ويمنع صحّة الخلوة أيضاً، فأشبه فرض الظهر

وَكُرِهَ خُرُوجُه مِن مَسْجِدٍ أُذِّنَ فِيهِ قبلَ أَن يُصَلِّيَ مَا أُذِّنَ لَهَا، إلّا مَن تُقَامُ بِهِ جمَاعَةٌ أُخْرَى.

وَإِن صلَّى.. لَا يُكرَهُ خُرُوجه إلّا فِي الظُّهْرِ وَالْعِشَاءِ ....

فيتمّها. وبه أفتى محمد بن الفضل البخاري، وحكى عن السفدي: كنت أفتي أنه يتم سنة الظهر أربعاً بخلاف التطوع، فإنه يقطعه شفعاً... حتى رأيت في «النوادر» عن أبي حنيفة: إذا شرع في سنة الجمعة ثم خرج الإمام؛ قال: إن كان صلّى ركعة أضاف إليها أخرى ويسلم، فرجعت.

وإليه مال الإمام السرخسي، والبقالي، وصاحب «الهداية».

وقال ابن الهمام: وهو الأوجه؛ لأنه متمكّن من قضائها بعد الفرض، ولا إبطال في التسليم على رأس الركعتين، فلا يفوت فرض الاستماع وفضيلة الجماعة.

(وكره) تحريماً؛ لما فيه من الوعيد الشديد على ما سيروى (**خروجه من مسجد أُذّن فيه**)؛ لما روى ابن ماجه عن مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من أدرك الأذان في المسجد ثم خرج، - ولم يخرج لحاجة - وهو لا يريد الرجوع.. فهو منافق»، وهكذا أخرجه أبو داود في «المراسيل» عن سعيد بن المسيب. ومراسيل سعيد تقبل.

وروي أن رسول الله ﷺ أمر أن لا يخرجوا من مسجد أُذّن فيه [١٦٢/أ] حتى يصلّوا، ثم هذا إذا لم يصلّوا فيه مرّة، فإذا صلّى فيه مرة.. فلا بأس بالخروج عنه؛ لحصول الإجابة مرة. وإليه أشار بقوله: (**قبل أن يصلي ما أذن لها**) وهذا فيمن لم ينتظم معه أمر الجماعة، وإلّا بأن كان إماماً، أو مؤذناً في مسجد آخر أو ممن تفرق بغيبته الجماعة.. فإنه يخرج.

وكذا يخرج ليصلي في مسجد حيّه مع الجماعة على ما في «النّهاية»، وإليه أشار بقوله: (**إلّا من تقام به جماعة أخرى، وإن صلّى**) ما أذن له (.. **لا يكره خروجه**)؛ لما بيّناه (**إلا في الظهر والعشاء**)؛ لأن التطوع بعدهما مشروع، فيقتدي

إِن شرعَ فِي الْإِقَامَةِ.

وَمَن خَافَ فَوتَ الْفجْرِ بِجَمَاعَةٍ إِن أدّى سنّتَهُ.. يَتْرُكُهَا ويقتدي، وَإِن رجا إِدْرَاك رَكْعَةٍ.. لَا يتْركُ، بل يُصلِّيهَا...

تطوّعاً؛ للخروج عن اتّهام مخالفة الجماعة، لا مطلقاً، بل (إن شرع في الإقامة) وقبل الشروع فيها لا كراهة في الخروج.

(ومن خاف فوت الفجر بجماعة؛ إن أدّى سنّتها.. يتركها ويقتدي) إحرازاً لفضيلة الجماعة؛ لأن الوعيد في ترك الجماعة أثبتُ منه في ترك ركعتي الفجر، وأيضاً: الفضيلة في الفرض بجماعة أعظم من فضيلة ركعتي الفجر؛ لأنها تفضل الفرض منفرداً بسبع وعشرين ضعفاً، لا تبلغ ركعتا الفجر ضعفاً واحداً منها؛ لأنها أضعاف الفرض.

(وإن رجى إدراك ركعة.. لا يترك، بل يصلّيها)؛ لأن إدراك ركعة منه كإدراك الكل؛ لقوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الفجر.. فقد أدرك الصّلاة».

وحكي عن الفقيه أبي جعفر: أنه على قول أبي حنيفة وأبي يوسف يصلي ركعتي الفجر لو ظن إدراكه في التشهد؛ لأن إدراك التشهد عندهما كإدراك الركعة، وعلى قول محمد: لا اعتبار به، وحكي عن الفقيه إسماعيل الزّاهدي أنه كان يقول: ينبغي أن يشرع في السّنة ثم يقطعها، فيجب القضاء بالشروع، فيمكن من القضاء بعد الصّلاة ودفعه الإمام السّرخسي بأنّ ما وجب بالشروع ليس أقوى مما وجب بالنذر ونصّ محمّد: أن المنّذور لا يؤدّى بعد الفجر قبل الطّلوع. وأيضاً: إنّه شروع في العبادة بقصد الإبطال، فإن قيل: ليؤديها مرّة أخرى.. قلنا: إبطال العمل قصداً منهي عنه، ودرء المفسدة مقدّم على طلب المنفعة.

وقيل: الأحسن أن يشرع في سنة الفجر، ثم يكبر بالفريضة بلا سلام، فلا يكون مفسداً للعمل، بل يكون منتقلاً من النفل إلى الفرض، ثم إذا سلم الإمام.. قام بلا سلام معه فصلى السّنة.

عِنْدَ بَابِ الْمَسْجِدِ ويقتدي.

وَلَا تُقضَى إلّا تَبعاً للْفَرض.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: تُقضى بعدَ الطُّلُوعِ.

(عند باب المسجد ويقتدي)؛ لأنه لو صلاهما في المسجد.. لكان متنفلاً عند انتقال الإمام بالفريضة، وهو مكروه؛ فإن لم يجد عند باب المسجد موضعاً.. يصلي في المسجد خلف سارية.

وأشدها كراهة: أن يصلّيها مخالطاً للصف مخالفة للجماعة.

والذي يلي ذلك في الكراهة: أن يصلّيها خلف صف من غير حائل بينه وبين الصف على ما في «العناية».

(ولا تقضى) سنّة الفجر.

لا قبل طلوع الشمس؛ لأنها إذا فات وقتها تبقى نفلاً مطلقاً. والنفل المطلق مكروه بعد طلوع الصّبح حتى ترتفع الشمس على ما روي في «الصّحيحين».

ولا بعد طلوعها أيضاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأن الأصل في السنن أن لا تقضى؛ لاختصاص القضاء بالواجب؛ لأنه تسليم مثل الواجب بالأمر [١٦٢/ب]، ولا يعدل عن الأصل إلّا لداع من نص وإجماع. والدّاعي إنما ورد في قضائها تبعاً للفرض غداة ليلة التعريس، فبقي ما رواه على الأصل. ولهذا قال: (إلّا تبعاً للفرض) أي إذا فاتت معه تقضى معه تبعاً له، سواء صلاه بالجماعة أو لا، وهذا قبل الزّوال بالاتفاق.

وأمّا بعد الزّوال.. ففيه اختلاف؛ قيل: والصحيح أنها لا تقضى بعد الزّوال ولو كانت تبعاً للفرض؛ لأن النص - أعني حديث ليلة التعريس - ورد على خلاف القياس، فيقتصر على مورده، وهو قبل الزّوال؛ لأنه ﷺ قعد مع أصحابه قبله، وقدّمنا حديث التّعريس.

(وعند محمّد: تقضى) وحدها مقصودة قبل الزّوال (بعد الطّلوع) أي طلوع

وَيتْرِكُ سنّةَ الظّهْرِ فِي الْحَالَينِ، ويَقضيها فِي وقتِهِ قبلَ شَفعِهِ.
وَغَيرُهمَا وَغيرُ الْفَرَائِضِ الْخمسِ وَالْوِترِ لَا يُقْضى أصلاً.

الشمس؛ لأنه ﷺ قضاها كذلك ليلة التعريس.

قلنا: النص الوارد على خلاف القياس يقتصر على مورده، وقضاؤه ﷺ إنما ورد تبعاً للفرض لا مقصوداً.

(**ويترك سنة الظهر في الحالين**) أي حال خوف فوت الظهر بجماعة، وحال رجاء إدراك ركعة.

أمّا الأوّل: فظاهر.

وأما الثاني: فلأنّ إدراك ركعة من الظهر ليس بإدراك جماعة على ما سيصرح به، فيتركها.

(**ويقضيها في وقته**) أي وقت الظهر على الصحيح؛ لحديث عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ كان إذا فاتته الأربع قبل الظهر.. قضاهنّ بعده في وقته»، وأمّا بعد وقته فلا يقضي وحدها بالاتفاق. وفي قضائها تبعاً للفرض اختلاف.

قيل: تقضى بناء على جعل الوارد في قضاء سنة الفجر وارداً في غيره من السنن الفائتة مع فرائضها إلغاءً لخصوص المحلّ.

وقيل: لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب، وما ورد في قضاء سنة الفجر مقصور عليه، وهو الصحيح على ما في «العناية».

وقيل: لا تقضى أصلاً لا في الوقت ولا بعده.

ثم اختلف القائلون بالقضاء في الوقت، فقال بعضهم: يقضيها (**قبل شفعه**) وهو اختيار محمّد، وهو الأصحّ؛ أداء لحقّها مهما أمكن، وقيل: يقضيها بعد شفعة لئلا يلزم الفصلين.

(**وغيرهما**) أي: غير سنتي الفجر والظهر (**وغير الفرائض الخمس والوتر لا يقضى أصلاً**) لا وحده ولا تبعاً في وقته ولا بعده؛ لما ذكرناه أن الأصل في السنن:

وَمَن أدْركَ رَكْعَةً وَاحِدَةً من الظّهْرِ بِجَمَاعَةٍ.. لم يصلِّهِ بِجَمَاعَةٍ، بل أدْركَ فضيلَتَها.

عدم القضاء ما لم يكن داع إلى القضاء، ولم يوجد.

(ومن أدرك ركعة واحدة من الظهر) أي من الصلاة الرباعية ولم يدرك الثلاث منها (بجماعة.. لم يصلّه بجماعة) باتفاق بين أصحابنا؛ لأنه قد فاته الأكثر، ولهذا لو حلف لا يصلي الظهر مع الإمام ولم يدرك الثلاث.. لا يحنث؛ لأن شرط حنثه أن يصلي الظهر مع الإمام، وقد انفرد عنه في الأكثر، وأما لو أدرك معه ثلاث ركعات وفاته ركعة.. فعلى ظاهر الجواب: لا يحنث أيضاً على ما في «الزيلعي»، و«فتح القدير»، وشرح «الجامع الصغير»؛ لأنه لم يصلّها بل بعضها، وبعض الشيء ليس بالشيء، ولا حنث ببعض المحلوف عليه.

وقيل: يحنث، واختاره الإمام السّرخسي؛ لأن للأكثر حكم الكل، ولو أدرك معه ركعتين.. فلا يحنث بالاتفاق، هذا في المسبوق.

وأما في اللّاحق.. فالظاهر أنه لا يحنث على ما في «الزيلعي»؛ لأنه خلف الإمام حكماً، وعن [١٦٣/أ] أبي يوسف: أنه لا يحنث أيضاً، وهو القياس.

(بل أدرك فضيلتها) باتّفاق بين أصحابنا أيضاً على ما في «العناية» و«فتح القدير».

ولهذا لو حلف لا يدرك الجماعة.. يحنث إذا أدرك الإمام في التشهد، قال في «العناية» عن «الجامع»: إذا قال: «عبده حر إن صلّى الظهر بجماعة»، فسبق ببعضها.. لم يحنث؛ لأنه لم يصل الكل بهم؛ لانفراده بالبعض.

ولو قال: «إن أدرك الظهر».. حنث وإن أدركهم في التشهد؛ لأن مدرك الآخر للشيء مدرك لذلك الشيء، فلمّا كان مدركاً للجماعة بإدراك ركعة.. كان مدركاً لثوابها.

وَمَن أَتَى مَسْجِداً وَلم يُدْرِك جمَاعَةً.. يتَطَوَّعُ قبلَ الْفَرْضِ مَا شَاءَ، مَا لم يَخَف فَوتَهُ.

وَمَن أدْركَ الإِمَامَ رَاكِعاً فَكبَّرَ ....

(ومن أتى مسجداً ولم يدرك جماعة.. يتطوّع قبل الفرض ما شاء) من السنن الرواتب وغيرها (ما لم يخف فوته) أي فوت الفرض؛ لأن حرمة التطوع عند ضيق الوقت.

قال محمّد: هكذا من أتى مسجداً قد صلّى فيه، فلا بأس بأن يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له ما دام الوقت.

فقيل: هذا القول من محمّد في غير سنّة الظهر والفجر؛ لأنّها آكد، فينبغي إتيانها، وأمّا التطوع قبل العصر والعشاء.. فمندوب إليه، والناس مخيرون بين إتيانه وتركه فإذن: لا بأس به.

وقيل: إنه في الجميع، لأنه ﷺ إنما واظب عليها عند أداء المكتوبات بالجماعة. ولا سنة دون المواظبة، فإن صلّاها فيما دون الجماعة.. لا يكون سنة إنما يكون تطوعاً، وهو قول صدر الإسلام، ومثله يروى عن الحسن بن زياد الكرخي.

وقال صاحب «الهداية»: الأولى أن لا يتركها مطلقاً، سواء صلى بالجماعة أو منفرداً، مقيماً أو مسافراً.

وفي «العناية»: وهكذا فعل الخلفاء الراشدون، وكبار الصّحابة والتابعون، إلّا إذا خاف فوت الوقت؛ فإنه حينئذ يتركها، ولا يقضيها بعد الوقت.

(ومن أدرك الإمام راكعاً فكبّر) أي: تكبيرة الافتتاح، وقيد بالركوع؛ لأنه إذا أدرك الإمام وهو قائم فكبر ولم يركع معه حتى رفع الإمام رأسه من الركوع ثم ركع، فإنه غير مدرك لتلك الركعة بالإجماع، وإذا أدرك في قومة الركوع لا يكون مدركاً لتلك الركعة بالإجماع.

وأمّا إذا أدركه وهو راكع فكبّر ولم يركع معه سواء كان متمكناً من الركوع، أو لم يكن متمكّناً.. فهو مسألة الكتاب كذا في «العناية».

ووقفَ حَتَّى رفعَ رَأسَهُ.. لم يُدْرك تلكَ الرَّكْعَةَ.

وَمَن ركعَ قبلَ إِمَامِهِ فَأَدْركَهُ إِمَامُهُ فِيهِ.. صَحَّ رُكُوعُهُ.

قال في «فتح القدير»: مدرك الإمام في الركوع لا يحتاج إلى تكبيرتين، خلافاً لبعضهم.

ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح.. جاز ولغت نيته انتهى.

فإذا كانت تلك التكبيرة تكبيرة الافتتاح.. لا بد وأن يكون في القيام أو أقرب منه؛ لأن محلّها هو القيام.

(**ووقف حتى رفع**) الإمام (**رأسه**) أو لم يقف، بل انحط فرفع الإمام رأسه قبل ركوعه ففي الصّورتين. (.. **لم يدرك تلك الركعة**) مع الإمام، خلافاً لزفر؛ فإن عنده يصير مدركاً حتى كان لاحقاً عنده في هذه الركعة، فيأتي بها قبل فراغ الإمام؛ إذ الواجب قضاء ما فاته قبله، ولكنه لو صلاه بعد فراغه.. جاز.

وعندنا: هو مسبوق بها، فلا يأتي بها إلّا بعد فراغ الإمام.

وهو يقول: إنه أدرك الإمام فيما له حكم القيام وهو [١٦٣/ب] الركوع؛ فإن له حكمه، حتّى لو شاركه فيه صار مدركاً الركعة، ويأتي تكبيرات العيد فيه، فصار كما لو أدركه في محض القيام ولم يركع مع الإمام حتى رفع رأسه، فإنه يكون مدركاً لها اتفاقاً، حتّى كان له أن يركع بعد الإمام ويلحقه، وقد ذكرناه من قبل.

ولنا: أن الاقتداء متابعة وشركة، ولم يتحقق من هذا مشاركة لا في حقيقة القيام، ولا في الركوع.. فلم يدرك معه الركعة إذ لم يتحقق منه مسمّى الاقتداء بعد، بخلاف من شارك في القيام ثم تخلف عن الركوع؛ لتحقق مسمّى الاقتداء منه بتحقق جزئي مفهومه، فلا ينتقض بعد ذلك بالتخلف؛ لتحقق مسمّى اللّاحق في الشروع اتفاقاً، كذا في «فتح القدير».

(**ومن ركع قبل إمامه فأدركه إمامه فيه**) أي في الركوع (.. **صح ركوعه**)، ولكنه يكره فعله هذا.

وقال زفر: لا تجوز صلاته ما لم يُعد الركوع، كما لو رفع رأسه من هذا الركوع قبل الإمام؛ لأنّ ما أتي به قبل الإمام غير معتبر؛ لكونه منهياً عنه؛ لما في «البخاري»: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه»؛ فكذا ما يبنى عليه؛ لأن البناء على الفاسد فاسد.

ولنا: أن الشرط هو المشاركة في جزء من الركن؛ لأنه ينطلق عليه اسم الركوع حينئذ، وقد وجد ذلك ههنا، فيقع موقعه ويعتبر الركوع المقتدى فيه من حين المشاركة لا قبله، فلا يكون بانياً على الفاسد، بل مبتدئاً، وما قبله لغو، كأنه لم يوجد، فصار كما في الطرف الأول، فإنه لو ركع مع الإمام ورفع رأسه قبل الإمام.. يجوز ويكره، فكذا هذا؛ لأن للركوع طرفين، والشركة في أحدهما كافية بخلاف ما لو ركع قبله، ورفع رأسه قبله، فإنه لا يجوز بالاتّفاق؛ لعدم المشاركة في أحد طرفيه من الابتداء والانتهاء. هذا ولو سجد قبل إمامه، وأدركه إمامه.. فهو على هذا الخلاف.

وعن أبي حنيفة: أنه لو سجد قبل رفع الإمام من الركوع، ثم أدركه الإمام فيها.. لا يجزئه؛ لأنّه قبل أوانه في حق الإمام، فكذا في حقه؛ لأنه تبع له. ولو أطال الإمام في السجود فرفع المقتدي فظن أنه سجد ثانية فسجد معه؛ إن نوى بها الأولى، أو لم تكن له نية.. تكون عن الأولى، وكذا إن نوى الثانية والمتابعة ترجيحاً للمتابعة، وتلغو نيّة غيره؛ للمخالفة.

وإن نوى الثانية لا غير.. كانت عن الثانية؛ فإن أدركه الإمام فيها.. فهو على الخلاف المار مع زفر، وعلى قياس ما روي عن أبي حنيفة؛ فمن سجد قبل رفع الإمام من الركوع.. يجب أن لا تجوز؛ لأنه سجد قبل أوانه في حق الإمام، فكذا في حقه؛ لأنه تبع له، كذا في «فتح القدير».

وفي «قاضي خان» و«الخلاصة»: المقتدي إذا أتى بالركوع والسجود قبل الإمام.. فهذه على خمسة أوجه:

إمّا أتى بهما قبله.

أو بعده.

أو أتى بالركوع معه والسجود قبله.

أو أتى بالسجود معه والركوع قبله.

أو أتى بهما قبله ثم يدركه الإمام في آخر الركعات كلّها.

١- فإن أتى بهما قبله في الركعات كلها.. يجب عليه أن يصلي ركعة أخرى [١٦٤/أ] بعد الإمام بغير قراءة، ويتم صلاته؛ لما عرفت أن مدرك أوّل صلاة الإمام لاحق، وهو يقضي قبل فراغ الإمام.. ففي هذه الصّورة: إن الركوع والسّجود في الركعة الأولى قبل الإمام لم يقع معتبراً في ركوعه وسجوده في الركعة الثانية، صار قضاء عن الأولى، فتصير ركعة تامة، وكذا ركوعه وسجوده في الركعة الثالثة قضاء عن الثانية، فتصير ركعتين، وركوعه وسجوده في الرابعة قضاء عن الثالثة، فتصير ثلاث ركعات، بقيت الرابعة بغير ركوع وسجود، فصلّى ركعة بغير قراءة، ويتم صلاته.

٢- أما إذا ركع معه وسجد قبله.. فيجب عليه قضاء ركعتين؛ لأنه لما ركع في الأوّل معه.. اعتبر ركوعه؛ فإذا سجد قبله.. لم يعتبر سجوده، ثم فعل في الثانية أيضاً كذلك.. صارت السجدة في الثانية قضاء من الأولى، فصارت ركعة وبطلت الثانية؛ لأنها بقيت قيام وركوع بلا سجود، ثم لما فعل في الثالثة أيضاً كذلك لم تعتبر سجدته أيضاً، ثم فعل في الرابعة أيضاً كذلك.. صارت سجدته في الرابعة قضاء عن الثالثة، فتمت الثالثة وبطلت الرابعة، فصارت ركعتان، فيجب عليه قضاء ركعتين بغير قراءة.

٣- وأما إذا ركع قبله وسجد معه.. يجب عليه قضاء أربع ركعات بغير قراءة؛ لأن السّجود مع الإمام لا يعتبر إذا لم يتقدمه ركوع، فيلزمه أربع ركعات، وإن أدركه

الإمام في الركوع والسجود في آخرهما.. يجوز؛ لأنه أتى بما هو الواجب، لكنه يكره.

٤- وإن ركع بعد الإمام وسجد بعده.. صارت صلاته.

ولو رفع الإمام رأسه منها قبل أن يسبّح المقتدي ثلاثاً.. فاختلفوا فيه، والصحيح: يتابع إمامه؛ لأن المتابعة فرض، والتّسبيح سنّة، ولو أدرك الإمام بعد رفعه من الركوع.. يجب أن يتابعه في السجدتين، وإن لم يحتسبا له، كذا قالوا.

وفي «فتح القدير»: عن «النظم» خمسة إذا لم يفعلها الإمام.. لا يفعلها القوم:

١- القنوت.

٢- وتكبيرات العيد.

٣- والقعدة الأولى.

٤- وسجدة التلاوة إذا تلا في الصلاة ولم يسجد.

٥- أو سها ولم يسجد.

وأربعة إذا فعلها الإمام.. لا يفعلها المقتدي:

١- إذا زاد سجدة مثلاً.

٢- أو زاد في تكبيرات العيد ما يخرج به عن أقوال الصحابة وسُمِع التكبير من الإمام لا المؤذن على ما سيأتي في صلاة العيد.

٣- أو خامسة في تكبيرة الجنازة.

٤- أو قام إلى الخامسة ساهياً.

وسبعة إذا لم يفعلها الإمام.. يفعلها القوم:

١- إذا لم يرفع يديه في الافتتاح.

٢- وإذا لم يثن ما دام في الفاتحة، وإن كان في السورة.. فكذا عند أبي يوسف خلافاً لمحمد، وقد عرف أنه إذا أدركه في جهر القراءة.. لا يثني.

٣- وإذا لم يكبر للانتقال.

٤- أو يسبح في الركوع والسجود.

٥- وإذا لم يسمع أو لم يقرأ التشهد.

٦- وإذا لم يسلم الإمام يسلم القوم. وتقدم أنه إذا أحدث.. لا يسلّمون، بخلاف ما إذا تكلم.

٧- وإذا نسي تكبير التشريق، كذا في «الخلاصة».

وفصّل فيما قام إلى [١٦٤/ب] الخامسة ساهياً، حيث قال: إذا قعد الإمام على الرابعة، وقام إلى الخامسة ساهياً.. لا يتابعه المقتدي؛ فإن لم يقيّد الخامسة بالسّجدة، وعاد وسلم.. سلم المقتدي معه، وإن قيد الخامسة بالسجدة.. سلّم المقتدي.

ولو لم يقعد الإمام على الرّابعة، وقام إلى الخامسة ساهياً، وتشهد المقتدي وسلم، ثم قيّد الإمام الخامسة بالسّجدة.. بطلت صلاتهم.

* * *

(بَابُ قَضَاءِ الْفَوَائِتِ)

التَّرْتِيبُ بَينَ الفائتةِ والوقتيَّةِ وبَين الْفَوَائِتِ شَرطٌ؛.........................

(باب قضاء الفوائت)

لما فرغ من ذكر الأداء.. شرع في ذكر القضاء، فالأداء تسليم عين الواجب، والقضاء تسليم مثل الواجب بالأمر الأول على الصّحيح، فلا يتصّور القضاء في غير الفائتة على ما دلّ عليه الإضافة.

(الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت شرط)؛ أي واجب لما في «الصّحيحين»: «أن رسول الله ﷺ صلّى العصر بعد ما غربت الشمس، وصلّى بعدها المغرب».. فلو لم يكن الترتيب واجباً.. لما أخر المغرب؛ لأن تأخيره مكروه، ولما رواه أحمد: أنه ﷺ شغل عن أربع صلوات يوم الخندق قضاهنّ مرتّبة وقال: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»، وهذا حجّة على الشافعي في القول بأنّ الترتيب مستحب لا واجب، مستدلاً بأنه لو كان شرطاً.. يلزم أن يكون أداء الفائتة شرطاً لصّحة الوقتية، وشرط الشيء تبع له، وكل صلاة أصل بنفسها، فلا يكون شرطاً لغيرها؛ لأنه رأي في مقابلة النص، فلا معتبر به على أنه منقوض:

بالإيمان: فإنه أصل كل أعمال، مع أنه شرط لصحة جميع الأعمال.

وبالظهر يوم عرفة: فإن تقديمها يومئذ شرط لصّحة العصر.

واستدل في «الهداية» بما أخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: أنه ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها، فلم يذكرها إلّا وهو مع الإمام، فليصل التي هو فيها، ثم ليصل التي ذكرها، ثم ليعد التي صلى مع الإمام».

واعترض بوجوه:

الأول: أنه يدل على وجوب إعادة الوقتية. ووجوب الإعادة لا يستلزم كونه لفسادها؛ لجواز أن يكون لكراهتها بناء على ما قالوا: إن ما تؤدى مع الكراهة من الصّلاة تجب إعادتها، سلّمناه؛ لكن لا يستلزم كون الفساد لترك الترتيب الواجب،

سلّمناه؛ لكن فساد الوقتية معارض لصحّتها بالقاطع الدال على أنه وقتها، ولازمه الشرعي: الصحة فيه، ولازم القطعي قطعيّ.

وأجيب: هذا مسلم على تقدير قطعية اللّزوم، لكن قطعية لزوم الصّحة إنما هو عند استيفاء شروطه الثانية شرعاً، وقد ثبت اشتراط تقديم الفائتة بهذا النص، فيتوقف قطعية لزوم الصحة فيه على تقديمها؛ فإذا لم يوجد هذا الشرط.. لم يوجد الصحة المشروطة به أيضاً.

ورد بأنّ إثبات شرط للمقطوع به بظنيّ وإن التزمه بعض مشايخنا.. فاسد؛ لأنه من قبيل الزيادة بخبر الواحد الظنيّ على النص القاطع المطلق في الصحة، وذا لا يجوز؛ لأنه نسخ، والظنيّ لا يكون ناسخاً للقطعي.

أقول: إن النصوص الواردة في حق الأوقات في الصلاة كلها مجملة لا مطلقة، فيصح بيانها بخبر الواحد، فصار هذا بياناً للمجمل لا تقييداً للمطلق حتى يكون نسخاً، والحكم بعد البيان مضاف إلى المبيّن، فثبت فرضيّة الترتيب [١٦٥/أ] بالكتاب المبين إجماله بخبر الواحد؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ وقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾ بخلاف قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾.. فإنه ليس بمجمل، بل مطلق في حق القراءة، فلو عيّنا الفاتحة في الصّلاة على وجه.. تفسد الصّلاة بتركها بخبر الفاتحة كما عيّنا الترتيب كذلك.. لزم تقييد إطلاق النص بخبر الواحد، وذا لا يجوز، لا يقال: إن حديث ابن عمر رضي الله عنهما مشهور تلقّته الأُمّة بالقبول؛ فإنهم أجمعوا على وجوب القضاء الثابت به، فيجوز الزيادة به على إطلاق الكتاب؛ لأنّا نقول: إن أهل الجرح والتّعديل اختلفوا في رفع هذا الحديث فضلاً عن شهرته؛ كيف لو كان مشهوراً لقدموا الفائتة على الوقتية مطلقاً عند ضيق الوقت وسعته؛ لجواز الزيادة بالمشهور على الكتاب، مع أنهم قدّموا الوقتية عليها عند ضيق الوقت على ما سيأتي، ولا نسلّم أنهم أجمعوا

فَلَو صلى فرضاً ذَاكِراً فَائِتَةً.. فسد فَرْضُهُ مَوْقُوفاً عِنْدَهُ،.......................

على أن وجوب القضاء ثابت بهذا الحديث؛ لجواز ثبوته بحديث آخر، ولو سلّم ذلك، لكنّه لا يلزم من إجماعهم على وجوب القضاء بهذا الحديث إجماعهم على وجوب الترتيب بهذا الحديث، وهو المدّعى.

والثاني: أنه متروك الظاهر؛ لأنه يدل على وجوب القضاء على النائم والناسي لا على العامد مع أنه واجب عليه أيضاً، ومتروك الظاهر لا يحتج به، سيما في إفادة الفرضية.

قلنا: إنّ الحديث ساكت عن وجوب القضاء على العامد لا نافٍ، فلا يكون متروك الظاهر، ووجوب القضاء على العامد غير ثابت بالإجماع، وليس الفرض من هذا الحديث الاستدلال على وجوب القضاء، بل على وجوب الترتيب، ودلالته عليه في النائم والنّاسي ظاهرة، فكذا في العامد، إذ لا فاصل ولا قائل به.

وقد يقال: إن دلالته عليه في العامد علم بطريق الدّلالة.

والثالث: أنّ الترتيب يسقط بالنّسيان وضيق الوقت، وكثرة الفوائت، وشرط الصّلاة لا يسقط بشيء من ذلك.

أجيب: بأنّ وقت النسيان ليس بوقت للفائتة؛ لأن وقتها وقت التّذكر وهو ناس، وأمّا ضيق الوقت.. فلم يكن متناول الحديث؛ لأن جعل قضاء الفائتة شرط جواز الوقتية إنما هو لتدارك الوقتية، وليس من الحكمة تداركها بتفويت مثلها، فلم يكن شرطاً عند ضيق الوقت، وأما كثرة الفوائت.. فإنها في معنى ضيق الوقت؛ لأن الاشتغال بها مع كثرتها يفضي إلى تفويت الوقتية.

(**فلو صلّى فرضاً ذاكراً**) من الذُّكر بالضم (**فائتة.. فسد فرضه**): لإخلاله بشرط، لكن لا مطلقاً عند أبي حنيفة بل (**موقوفاً عنده**) على قضاء الفائتة قبل أن يؤدّي فرضاً سادساً؛ فإن أدّاه ذاكراً للفائتة قبل قضائها.. صحّ الخمس المؤدّاة وما صلاه، وإن قضى الفائتة قبل السادسة.. فسدت الخمسة التي صلاها ذاكراً للفائتة، وينقلب نفلاً عندهما، وتبطل أصلاً عند محمّد.

وَعِنْدَهُمَا: باتّاً.

صورته: رجل ترك صلاة الفجر وصلّى بعدها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر والظهر مع تذكر الفائتة.. جاز ظهر اليوم [١٦٥/ب] الثاني بالاتّفاق والخمسة التّي صلّاها قبله انقلب صحيحاً عند أبي حنيفة، وبقي على فسادها عندهما.

ولو كان قضى الفائتة قبل ظهر اليوم الثّاني.. فسد الخمس بالاتفاق، وهذا ما قاله في «المبسوط»:

صلاة واحدة تصحّح خمساً، وواحدة تفسد خمساً.

فالواحدة المصحّحة: هي السّادسة قبل قضاء المتروكة.

والواحدة المفسدة: هي الفائتة الّتي تقضى قبل السّادسة على ما صرّح به في «غاية البيان».

واعلم: أن صاحب «الهداية» و«النّهاية» و«العناية» و«غاية البيان» و«الزيلعي» و«الكافي» كلّهم صرّحوا أن انقلاب الخمس صحة عند أبي حنيفة يتوقف على أداء السّادسة سوى الفائتة، قبل قضائها على ما صوّرناه، واختاره المصنف أيضاً على ما سيظهر في تفريعه، وفيه نظر؛ لأن المصحّح للخمس مجرّد دخول وقت السّادسة لا أداؤها؛ لأنّ أداء السّادسة هي السابعة مع الفائتة، والكثرة المسقطة للترتيب المصححة للخمس المؤداة لا يتوقف على أداء السابعة بالاتّفاق، بل إنما يتوقّف على أداء السّادسة مع الفائتة عند أبي حنيفة، وبه صرّح في «فتح القدير» و«البحر».

وقال في «المجتبى»: اعلم أن فساد الصّلوات بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة؛ فإن كثرت وصارت الصّلوات مع الفائتة ستاً.. ظهر صحّتها، وإلّا.. فلا. انتهى.

وهذا نص فيما قلنا: وهو الّذي يقتضيه استدلال أبي حنيفة أيضاً على ما سنبيّنه.

(وعندهما): فسد فرضه **(باتاً)** أي حتماً بلا توقّف على قضاء الفائتة، لكنه عند أبي يوسف فسد وصف الفرضية لا أصل الصّلاة، فينقلب نفلاً؛ لأن بطلان الوصف

لا يقتضي بطلان الأصل؛ لأن التّحريمة انعقدت للأصل لا للوصف، وعند محمّد: بطل أصل الصّلاة، حتى لو قهقه بعد التذكر لا ينتقض وضوؤه لأن التحريمة انعقدت للفرضية؛ فإذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة فبطلت الصّلاة أيضاً، هذا لهما أن العلة في سقوط الترتيب: هو الكثرة الحاصلة بالسادسة، وكلّ حكم لا بدّ وأن يتأخر عن علّته بالضرورة، فسقوط الترتيب لا يكون إلّا فيما يقع من الصلوات بعد الكثرة لا فيما قبلها، وإلّا.. لزم وجود الحكم قبل تمام علّته، وهذا كما لو رأى عبده يبيع ويشتري، فسكت.. ثبت الإذن دلالة فيما بعد هذا البيع لا فيه بنفسه، وكذا الكلب إذا صار معلّماً بترك الأكل ثلاث مرات.. ثبت الحلّ فيما بعدها لا فيها.

ولأبي حنيفة - وهو الاستحسان -: أن الترتيب يسقط بالكثرة وهي قائمة بالكلّ، فوجب أن تؤثر في السّقوط في كل واحد من آحاد الكثرة، كما وجب أن تؤثر فيما بعد الكثرة؛ لأن الحكم يترتب على علّته أينما وجدت، فإن قيل: كلّ واحدة من آحادها جزؤها متقدمة عليها، فكيف تكون معلولة لها؟

قلنا: إنه جزؤها من حيث الوجود، ولا كلام فيه، وإنما الكلام من حيث الجواز، وذلك متأخر؛ لأنه لم يكن ثابتاً لكل واحد منها قبل الكثرة، ثم يثبت بها، ولا يمتنع أن يتوقف حكمٌ على أمر حتى يتبيّن حاله؛ كتعجيل الزكاة إلى الفقير يتوقف كونها فرضاً على تمام الحول والنصاب تامٌّ؛ [١٦٦/أ] فإن تمّ الحول مع تمام النّصاب.. كان فرضاً، وإلّا.. فنفل؛ وككون المغرب في طريق مزدلفة فرضاً يتّوقف على عدم إعادتها قبل الفجر، فإن أعادها... كانت نفلاً، وكالظهر يوم الجمعة قبلها في البيت يتوقف كونها عن فرض على عدم شهوده الجمعة قبل أداء الإمام؛ فإن شهدها.. كان نفلاً.

وصحّة صلاة المعذور إذا انقطع عذره فيها.. يتوقف على عوده في الوقت الثاني، فإن لم يعد.. فسدت صلاته.

وكون الزائد على العادة حيضاً يتوقف على عدم مجاوزة الدم على العشرة، فإن جاوز.. فاستحاضة... إلى غير ذلك، فكذا يجوز أن يتوقف صحة الصّلوات الخمس التّي أدّاها. وفسادها على السّادسة هذا ما ذكروه.

ولي ههنا بحث، وهو: أن الكثرة المسقطة للتّرتيب صفة الفوائت؛ فإذا صحّت الخمس المؤداة بالسّادسة على مذهب أبي حنيفة.. لم يوجد الفوائت سوى الواحدة المتروكة، فلا يوجد الكثرة بالضرورة حتى يتصور سقوط الترتيب؛ فإن وجد الكثرة أوّلاً، ثم انتفى بترتب حكمها.. يلزم أن يكون وجود الشيء علّة لعدمه، وهو محال، وإن لم يوجد أصلاً.. فكيف يكون علّة يترتّب عليها السّقوط؟

فالأوجه في تخريج قول أبي حنيفة: أن كثرة الفوائت خارجة عن النص الموجب للترتيب، وقد رويناه في أوّل الباب بدلالته؛ لظهور أن الأمر فيه بالإعادة للاهتمام للفائتة وتداركه، ومعلوم أنّ الوقتية أولى بالاهتمام، فإذا كثرت الفوائت فالاشتغال بها.. لا يفضي إلى ترك الوقتية، وكذا الأمر بالتشبيه في قوله: «كما رأيتموني» على ما رويناه إنما هو فيما لم يؤد إلى الحرج؛ وفي رعاية الترتيب في الكثرة حرج، لكن الكثرة أمر اضافي في بعض أفرادها حرج، وفي بعضها لا، ويختلف بحسب الأشخاص والأزمان، فلا مطمع في تعيين ما يقع فيه الحرج، فاعتبر الغالب وهو بالدخول في حدّ التكرار، فأقيم السبب مقام المسبب، فأدير الحكم على السبب، وإن لم يوجد المسبب أعني: الحرج كما في السفر مع المشقّة، فإذا خرجت الكثرة من النص للحرج والإفضاء إلى تفويت الوقتية.. خرجت الصورة المذكورة أيضاً؛ أعني: ما صحّت الخمس بالسادسة، إذ لو ثبت الترتيب في هذه الصّورة.. ثبت مع الكثرة وهو محال، وما يفضي إلى المحال.. محال، فعلة السقوط في الصورة المذكورة لزوم المحال على تقدير ثبوت الترتيب فيها؛ لا وجود الكثرة، حتى يرد عليه ما ذكر فتأمّل، فإنه بالتأمل حقيق.

فَلَو قَضَاهَا قبل أَدَاء سِتٍّ.. بطلَت فَرضِيَّةُ مَا صلَّى، وَإِلَّا .. صحت عِنْده، لَا عِنْدَهُمَا.

وَالْوِترُ كالفرضِ عملاً، فَذِكرُهُ مُفسدٌ، لا عندَهُما.

وَلَو صلَّى الْعشَاءَ بِلَا وُضوءٍ نَاسِياً، ثمَّ صلَّى السنّةَ وَالْوِترَ بِهِ.. يُعِيدُ السُّنَّةَ؛ لإِعادةِ الْعشَاءِ،..

ثم فرّع على أصلها بقوله: (**فلو قضاها**) أي: الفائتة (**قبل أداء ست**) صلوات هكذا في «الهداية»، حيث قال: حتى لو صلى ست صلوات، ولم يُعِدِ الظهرَ.. انقلب الكل جائزاً وارتضاه عامة شروحها وشروح «الكنز»، لكنه ليس بصحيح؛ **لأن** المصحح للخمس المؤدّاة: هو دخول وقت السّادسة، لا أداؤها، وإلّا.. لزم توقف الكثرة على سبع صلوات؛ لأن السّادسة سابعة الفوائت، وقد ذكرناه آنفاً (.. **بطلت فرضية ما صلّى**) قبل أداء السّادسة أعني الخمس المؤدّاة وينقلب نفلاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف [١٦٦/ب].

(**وإلّا**) أي: وإن لم يقض الفائتة قبل السّت (.. **صحّت**) الخمس المؤدّاة من الصّلوات (**عنده لا عندهما**)، بل تبقى على الفساد، ووجه الطرفين مرّ، لكنه عند أبي يوسف يبطل وصف الفرضية كما هو عند أبي حنيفة، وعند محمد: يبطل أصل الصلاة على ما سيصرح به.

(**والوتر كالفرض عملاً**) أي أنه واجب (**فذكره**) في الصّلاة (**مفسد**) حتى لو صلّى الفجر ذاكراً للوتر.. فسد فجره عند أبي حنيفة، إلّا أن يكون آخر الوقت فخاف فوت الفجر (**لا عندهما**)؛ لأنه سنة عندهما، ولا ترتيب بين الفرض والسنة.

(**ولو صلّى العشاء بلا وضوء ناسياً ثم صلّى السنة والوتر به**) أي بالوضوء (..**يعيد السنة لإعادة العشاء**)؛ لأن السنة تبع للفرض، ولا وجود للتبع بدون المتبوع.

وَلَا يُعِيدُ الْوِتَرَ، خلافاً لَهما.
ويُبطلانِ الْفَرْضِيَّةِ.. لَا يبطلُ أَصلُ الصَّلَاةِ، خلافاً لمُحَمدٍ.

[مطلب: بِمَ يسقطُ الترتيبُ؟]

وَيسْقطُ التَّرْتِيبُ:
بِضيقِ الْوَقْتِ. ....

(ولا يعيد الوتر)؛ لأنه واجب عنده، فلا يكون تبعاً للفرض، فصار كأنه صلّى فرضاً بنسيان فرض آخر، وإنما قال: «ناسياً»؛ لأنه لو صلاها عمداً.. يخاف عليه الكفر لإنكار الفرض.

(خلافاً لهما)؛ لأن عندهما سنة فيكون تابعاً للفرض فيعيده تبعاً للفرض.

(وببطلان الفرضية لا يبطل أصل الصّلاة) عندهما، هذا إتمام لما سبق من قوله: بطلت فرضية ما صلّى (خلافاً لمحمّد) قال: إن التحريمة عقدت للفرض، فإذا بطلت الفرضية.. بطلت التحريمة أصلاً فلا تبقى صلاة، ولهما: أنها عقدت لأصل الصّلاة، لا لوصف الفرضية، وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل.

[مطلب: بمَ يسقط الترتيب؟]

(ويسقط الترتيب:

• بضيق الوقت)؛ لما ذكرناه أنه: إنما وجب لتدارك الفائتة، وليس من الحكمة تداركها بتفويت الوقتية، فلم يكن من متناول النص الذي ثبت به وجوبه، فمعنى سقوطه عند ضيق الوقت: عدم ثبوته فيه، لا أنه ثبت ثم سقط لعذر، ثم إنه لو قدم الفائتة في هذه الحالة.. صحت؛ لأنّ النهي عن تقديمها حينئذ لمعنى في غيرها، أعني كون الاشتغال بها يفضي إلى تفويت الوقتية، وذلك إنما يوجب كونه عاصياً لا كونها فاسدة، بخلاف ما إذا كان في الوقت سعة وقدم الوقتية حيث لا يصح؛ لأنه أداها قبل وقتها؛ لأن وقتها حينئذ بعد الوقتية، ثم المراد بضيق الوقت: أن يكون

وبالنِّسيانِ.

الباقي من الوقت ما لا يسع فيه الفائتة والوقتية معاً في نفس الأمر، لا في ظنه، حتى لو ظنّ ضيقه فصلّى الوقتية، ثم ظهر أنه كان فيه سعة.. بطلت وقتيته، فينظر؛ إن كان في الوقت سعة.. يصلي الفائتة أولاً ثم يعيد الوقتية، وإن لم يكن فيه سعة.. يعيد الوقتية فقط، ثم ضيق الوقت يعتبر عند الشروع، حتى لو شرع في الوقتية مع تذكر الفائتة وأطال القراءة حتى ضاق الوقت.. لا تجوز صلاته إلّا أن يقطعها وشرع فيها.

ولو شرع ناسياً وأطال القراءة حتى ضاق الوقت، ثم تذكر الفائتة عند ضيق الوقت.. جازت صلاته، ولا يلزمه القطع؛ لأنه لو شرع فيها في هذه الحالة.. كانت جائزة، فالبقاء أولى منه؛ لأنه أسهل من الابتداء، هذا فيما إذا كانت الفائتة واحدة.

وأما لو كانت [١٦٧/أ] كثيرة ولم يسقط الترتيب فيها بعذر، والوقت لا يسع الفوائت كلّها مع الوقتية؛ لكنه يسع بعضها معها.. فلا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض، وقيل: عند أبي حنيفة: يجوز؛ لأنه ليس الصرف إلى هذا البعض أولى من الصرف إلى البعض الآخر وفي «المجتبى»: وهو: الأصح.

ثم المعتبر: أصل الوقت عند أبي حنيفة وأبي يوسف، والوقت المستحب عند محمد؛ وهو المروي عن الحسن على ما ذكره الطّحاوي، حتى لو تذكر في وقت العصر أن عليه قضاء الظهر، وعلم أنه لو اشتغل بالظهر يقع العصر قبل الغروب في الوقت المكروه.. لا يسقط التّرتيب عندهما، فيصلّي الظهر في الوقت المستحب، والعصر في الوقت المكروه، وعند الحسن ومحمّد يسقط الترتيب فيصلّي العصر في الوقت المستحب، ويؤخر الظّهر إلى ما بعد المغرب. ولو بقي من الوقت المستحب قدر ما لا يسع فيه الظهر.. سقط الترتيب بالاتفاق.. لعدم جواز الظهر فيه.

• (وبالنسيان) أي: نسيان الفائتة، وقيل: لا تسقط بالنسيان، والأول أصح؛ لأن النسيان عذر سماوي؛ والناسي عاجز، ولا تكليف مع العجر، ولأن وقت المنسّية وقت تذكرها؛ لقوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها.. فليصلها إذا ذكرها».

فإن قيل: كما أن النسيان معتبر في سقوط الترتيب، فهل يعتبر الظن بعدم وجوبه أيضاً؟

قلنا: فيه تفصيل على ما ظهر من «النّهاية» و «فتح القدير»: أن فساد الصّلاة إن كان قوياً كفسادها لعدم الطهارة.. فلا يعتبر، وإن كان ضعيفاً كفسادها لعدم الترتيب.. فمعتبر؛ لأنه قال في «فتح القدير»: لو صلى الظهر بغير طهارة، ثم صلى العصر ذاكراً لها.. تجب إعادة العصر وإن ظن عدم وجوب الترتيب.

ولو صلى هذه الظهر بعد هذه العصر، ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذاكراً لها.. تصح المغرب إذا ظن عدم وجوب الترتيب؛ لأن فساد العصر ضعيف؛ لقول بعض الأئمة بعدم فساده، فلا يستتبع فساد المغرب، بخلاف فساد الظهر، فإنه قويّ فيستتبع فساد العصر، فلا يعتبر ظنه فيه، كذا في «البحر» .

هذا في غير المجتهد؛ فإن الظن منه معتبر. مطلقاً، ولا يخالفه ما في «المحيط» عزواً إلى «النّوادر»: أو صلى الظهر على ظن أنه متوضئ، ثم توضَأ وصلّى العصر، ثم تبين يعيد الظهر خاصة لا العصر؛ لأنه بمنزلة الناسي في حق الظهر، فلم يلزمه مراعاة الترتيب. انتهى.

لأنه كان فيما قدمناه وقت العصر ذاكراً أنه صلى الظهر بغير طهارة، بخلاف ما في «المحيط» وفي «البحر» عن المجتبى: من جهل فرضية الترتيب.. لا يجب عليه؛ كالناسي، وهو قول جماعة من أئمة بلخ، وعليه ما في «القدوري الكبير».

ترك الظهر وصلى العصر ذاكراً حتى فسد، ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل إعادة العصر.. صحّ مغربه.

ولو علم أن عليه إعادة العصر؛ للترتيب.. لم يجز مغربه، هذا حكم نسيان الفائتة نفسها، وأما حكم نسيان الفائتة، وحكم نسيان الترتيب بين الفائتة.. سيأتي عند شرح قوله.

وبِصَيرورةِ الْفَوَائِتِ سِتّاً؛..............................

• (وبصيرورة الفوائت ستاً) بخروج وقت السادسة [١٦٧/ب] وهذا لأنه حينئذ يدخل في حدِّ الكثرة بالتكرار، فيكون في معنى ضيق الوقت.

وعن محمد: أنه اعتبر في حدّ الكثرة المسقطة دخول وقت السادسة لا خروجه، والصّحيح: هو الأوّل على ما في «الهداية» و«الزيلعي»؛ لما ذكرناه.

ثم قال في «الزيلعي»: ثم المعتبر فيه: أن تبلغ الأوقات المتخللة مذ فاته ستّة وإن أدى ما بعدها في أوقاتها، وقيل: يعتبر أن تبلغ الفوائت ستاً، ولو كانت متفرقة، وثمرة الخلاف: تظهر فيمن ترك ثلاث صلوات مثلاً، الظهر من يوم والعصر من يوم، والمغرب من يوم، ولا يدري أيّتها أولى، فصلى الأوّل.. سقط الترتيب؛ لأن الأوقات المتخللة بين الفوائت كثيرة، وعلى الثاني لا يسقط؛ لأنّ الفوائت نفسها، يعتبر أن تبلغ ستاً، والأول: أصح. انتهى، وفيه بحث.

أمّا أولاً: فلأن المسقط للترتيب هو ست فوائت، لا مجرد أوقات لا فوائت فيها؛ فإنه لا معنى له إذ سقوطه بكثرة الفوائت كي لا يؤدي التزام الاشتغال بها إلى تفويت الوقتية، فمجرّد الأوقات بلا فوائت لا أثر له، فلا وجه لاعتباره، فعلى هذا لا يتصور على قول أبي حنيفة في الصورة المذكورة كون الفوائت ستاً؛ لأنه مع دخول وقت السادسة ثبت صحة الخمس المؤدّاة عنده وإن لم يؤد السادسة في وقتها؛ لأن المصحّح للخمس عنده: هو دخول وقت السادسة لا أداؤها - على ما ذكرناه عند قوله: «فسد فرضه موقوفاً»، فلم يتحقق على قوله: «فائتاً» سوى المتروكة، وعلى قول الإمامين: تكون الفوائت ستاً؛ لأن الخمس المؤداة تفسد عندهما باتا، فتبلغ مع المتروكة فيسقط الترتيب عندهما قطعاً، فيجب أن يحكم على الخلاف المذكور بالخطأ، ولي ههنا تخريج حسن على قول أبي حنيفة ذكرناه فيما سبق فارجع إليه.

وأما ثانياً: فلأنّ اختلاف المشايخ في لزوم السبع أو الثلاث في الصّورة المذكورة ليس بناء على ما ذُكر، بل هو بناء على أن العبرة في سقوط الترتيب، لتحقيق فوت الست حقيقة أو معنى، فمن أوجب السبع نظر إلى الأول لأنه لم يفته

حقيقة إلّا ثلاث فلم يسقط الترتيب، فيعيد ما صلاه، ومن اقتصر على الثلاث نظر إلى الثاني؛ لأن إيجاب السبع بسبب الترتيب كسبع فوائت معنى، فإذا كان الترتيب سقط ست فوائت، فالأولى أن يسقط بسبع.

وفي «فتح القدير»: قول من أسقط الترتيب أوجه؛ لأن المعنى الذي لأجله سقط الترتيب بالست موجود في إيجاب سبع أيضاً.

وفي «الحقائق»: وهو الأصح؛ لأن إعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لأجل الترتيب مستقيم، أما إيجاب سبع في وقت واحد.. فلا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية. انتهى. فهذا يوضح لك أن مبنى الخلاف المذكور ما ذكرناه، لا ما ذكره الزيلعي، والحاصل: أنه على القول الصحيح، أعني سقوط الترتيب ما يصلي في الصورة المذكورة ثلاث صلوات فقط، وعلى القول الضعيف يصلي سبع صلوات، [١٦٨/أ] الظهر ثم العصر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر؛ لأن كلاً من الثلاث المتروكة يحتمل أن يكون أولى أو أخيرة أو متوسطة؛ لأن الفرض أنه لا يدري أيّتها أولى، ولم يقع تحريه على شيء منها، فحصل تسع احتمالات، لكن الثابت في الخارج ست؛ للتداخل؛ لأن توسط الظهر يصدق في الخارج إما مع تقدم العصر أو المغرب.. فلا يكون كلٌّ قسماً برأسه، وكذا العصر والمغرب، فسقط بواسطة كلّ منها قسم واحد، فبقي الثابت الظهر ثم العصر ثم المغرب، أو الظهر ثم المغرب ثم العصر، فهما قسما تقدم الظهر، ولتقدم العصر مثلهما، وللمغرب كذلك.

ثم إن فاتته العشاء من يوم أربع مع تلك الثلاثة.. يصلي تلك السبع، ثم يصلي الرابعة وهي العشاء، فصارت ثمانية، ثم يعيد تلك السّبع على ذلك الوجه، فالجملة خمس عشرة.

فلو كانت خمساً من خمسة أيّام بأن ترك الفجر أيضاً.. يصلي إحدى وثلاثين صلاة، تلك الخمس عشر على ذلك النحو، ثم يصلي الخامسة، أعني: الفجر، ثم يعيد تلك الخمس عشرة.

فالضابط: أن المتروكة؛ إن كانت ثلاثاً.. صلّى تلك الثلاث ثم الثالثة، ثم أعاد تلك الثلاث.

وإن كانت أربعاً.. صلى قضاء الثلاث، أعني: السبع المتقدمة، ثم الرابعة أعني: العشاء، ثم أعاد ما يلزمه في قضاء الثلاث، أعني: السبع المذكورة أيضاً.

وإن كانت خمساً.. يصلي الخمس عشرة المتقدمة، ثم يصلّي الخامسة، أعني: الفجر ثم يفعل ما يلزمه في الأربع، أعني: الخمس عشرة أيضاً، هذا إذا علم تعيين الفوائت، ونسي أيتها أولى.

وأما إذا نسي تعيين الفائتة.. فقال في شرح «المنية»: لو ترك صلاة من صلوات يوم وليلة ونسيها أيّ صلاة هي، ولم يقع تحريه على شيء.. يعيد صلاة يوم وليلة؛ ليخرج عما عليه بيقين.

وإن ترك صلاتين من يومين ونسيهما.. يعيد صلاة يومين للاحتياط على ما رواه أبو سليمان عن محمد.

ولو نسي ثلاث صلوات من ثلاثة أيام.. يعيد صلاة ثلاثة أيام على ما رواه إبراهيم عن محمد.

ولو نسي خمس صلوات من خمسة أيّام.. يعيد صلاة خمسة أيام على ما رواه ابن أبي عمر، وعن محمد.

ومنه اختلف أبو حنيفة وصاحباه فيمن ترك ظهراً من يوم وعصراً ولا يدري الأولى منهما، فقال أبو حنيفة: يقضي واحدة ثم الأخرى، ثم يعيد التي قدّمها ليخرج عما عليه بيقين. وقالا: لا يلزمه إعادة الّتي قدمها؛ لسقوط الترتيب بالنّسيان، فأبو حنيفة ألحق ناسي الترتيب بين الفائتين بناسي التعيين على ما مرّ فيمن ترك صلاة من صلوات يوم ونسي أية صلوات هي، فأوجب الترتيب بينهما، وصاحباه ألحقاه بناسي الفائتة نفسها، فأسقطا الترتيب، قال «قاضي خان»: والفتوى على قولهما.

حَدِيثَةً أَو قديمَةً.

وَلَا يعودُ بعودِها إِلَى الْقِلَّةِ؛..

وفي «الواقعات»: وبقول أبي حنيفة نأخذ، وقول الإمامين أوسع، وقول أبي حنيفة أحوط.

ثم في كلامه إشارة إلى أن كثرة الفوائت يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية وبين نفس الفوائت أيضاً، وعلّله في «غاية البيان» بأن الكثرة لما كانت مسقطة في غيرها فبأن تكون مسقطة في نفسها أولى.

ثم أشار إلى أنّه لا فرق بين الفائتة الحادثة والقديمة بقوله: (**حديثة أو قديمة**) [١٦٨/ب]، فلو ترك صلاة شهر مثلاً فسقاً، ثم ندم واشتغل بأداء الصلاة في أوقاتها، فقبل أن يقضي تلك الفوائت ترك صلوات دون الست، وصلّى صلاة أخرى في وقتها، وهو ذاكر للفائتة الحادثة، قال بعض مشايخنا: يجوز له الوقتية المتذكر فيها، وهو القياس؛ لكثرة الفوائت؛ لأن الاشتغال بالحديثة ليس بأولى من الاشتغال بالقديمة، فتحقق الكثرة المسقطة للترتيب فيسقط.

فإن أسقط.. يجوز ما صلاه متذكراً فيها الحديثة، وفي «النّهاية» وعليه الفتوى.

وقال بعض مشايخنا: لا يجوز ما صلاه مع تذكر الحديثة، ويجعل القديمة كأن لم تكن؛ زجراً له عن التّهاون، وأن لا تصير المعصية وسيلة إلى اليُسر والتخفيف.

(**ولا يعود**) الترتيب (**بعودها**) أي الفوائت (**إلى القلة**)؛ لأنّ الساقط لا يعود، كماء نجس قليل دخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال، ثم عاد إلى القلّة.. لا يعود نجساً صورته؛ ترك صلاة شهر مثلاً ثم يقضيها إلّا صلاة أو صلاتين أو ثلاث، ثم صلّى صلاة دخل وقتها وهو ذاكر لما بقي عليه.. هل يجوز الوقتية؛ أو لم يجز؟

عن محمد: فيه روايتان، ومال إلى الجواز أبو حفص الكبير، واختاره فخر الإسلام والإمام السّرخسي و«قاضي خان» و«صاحب المحيط» و«الكافي» وصاحب «المغني»، وفي «النّهاية»: وعليه الفتوى، والوجه ما ذكرناه.

ومال إلى عدم الجواز الفقيه أبو جعفر وبعض المشايخ وصاحب «الهداية»، وعلّلوه: بأنّ علّة السّقوط: الكثرة المفضية إلى الحرج، ولم يبق بالعود إلى القلة حرج، والحكم قد ينتهي بانتهاء علّته، فكان كحق الحضانة إذا سقط بالتزوج ثم ارتفعت الزوجية؛ فإن حقّ الحضانة يعود، فصار من قبيل زوال المانع لا من عود الساقط، حتى يقال: السّاقط لا يعود.

وفي «الهداية»: وهو الأظهر، فإنه روي عن محمد فيمن ترك الصلاة يوم وليلة، وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة، فالفوائت جائزة على كل حال، قدّم على الوقتية أو أخر عنها. والوقتيات فاسدة إن قدمها لدخول الفوائت في حدّ القلّة، وإن أخرها.. فكذلك إلّا العشاء الأخيرة؛ لأنه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها؛ لأن هذا الظن منه معتبر في فصل مجتهد فيه؛ لموافقته ظن الشافعي عدم وجوب الترتيب فيما ضعف الفساد فيه، على ما بيناه في النسيان.

وفيه نظر: إذ لا دلالة فيما روي عن محمد على عود الترتيب؛ لأنّ سقوط الترتيب إنما يكون بخروج وقت السّادسة على ما ذكرناه، ولم يوجد هنا حتى تصير الفوائت ستاً، ثم يعود خمساً بقضاء الفائتة، وبفساد الوقتية التي بدأ بها بعد الفوائت الخمس.. لم تبلغ الفوائت ستاً حتى يخرج وقت السّادسة، بل فساد هذه الوقتية يؤيّد عدم سقوط الترتيب، ولا يمكن حله على ما روي عن محمد أيضاً أنّ الترتيب يسقط بدخول وقت السّادسة؛ لأن حكمه بفساد الوقتية الّتي بدأ بها يمنع عن هذا الحل، فالأظهر ما في الكتاب.

فإن قيل: فهل يعود الترتيب بزوال ضيق [١٦٩/أ] الوقت وزوال النسيان، أم لا؟

قال في «المجتبى»: لو سقط التّرتيب بضيق الوقت ثم خرج الوقت.. لا يعود على الأصح، حتى لو خرج الوقت في خلال الوقتية.. لا تفسد على الأصحّ، وكذا لو سقط مع النّسيان ثم تذكر.. لا يعود. انتهى.

وفي «النّهاية»: أنه يعود بالتذكر وسعة الوقت.

فَمَن تركَ سِتّاً أَو أَكثَرَ وَشرعَ يُؤَدِّي الوقتيَّاتِ مَعَ بَقَاءِ الْفَوَائِتِ، ثُمَّ فَاتَهُ فرضٌ جَدِيدٌ فصليَّ وقتيَّةً بعدَهُ ذَاكِراً لَهُ.. صحَّتْ وقتيَّتُهُ.

وَكَذَا لَو قَضَى تِلْكَ الْفَوَائِتَ إِلّا فرضاً أَو فرضَينِ فصلَّى وقتيَّتهُ ذَاكِراً.

وَلَا يُقتلُ تَارِكُ الصَّلَاةِ عمداً، مَا لم يجْحَد.

وَلَو ارْتَدَّ عقيبَ فرضِ صَلَاةٍ ثمَّ أسلمَ فِي الْوَقْتِ لزمَهُ إِعَادَتُهُ.

وَلَا يلْزمُ قَضَاءُ مَا فَاتَهُ زمَانِ الرِّدَّةِ،........................

ثم شرع في تفريع الأصلين المذكورين بقوله: (**فمن ترك ستاً أو أكثر وشرع يؤدي الوقتيات مع بقاء الفوائت ثم فاته فرض جديد فصلّى وقتيّة بعده ذاكراً له**) أي بعد الجديد (**..صحت وقتيته**) على ما بيناه آنفاً.

(**وكذا**) أي صحت وقتيته (**لو قضى تلك الفوائت إلّا فرضاً أو فرضين، فصلى وقتيته ذاكراً**) لما بقي من الفوائت، وهذا لما بيناه من أن الساقط لا يعود.

(**ولا يقتل تارك الصّلاة عمداً**) كسلاً بل يضرب ويحبس حتى يصلّيها (**ما لم يجحد**) فرضيتها أو استخف.. فإنه حينئذ يقتل لإنكاره واستخفافه أمراً ضرورياً في الديّن.

(**ولو ارتد عقيب فرض صلاة ثم أسلم في الوقت.. لزمه إعادته**) خلافاً للشافعي؛ لأن نفس الردّة لا تبطل العمل عنده ما لم يمت عليها.

قلنا: إن العمل يبطل بنفس الكفر؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾؛ فإذا بطل.. جعل كأنه لم يكن، فإذا أسلم في الوقت.. يجب عليه إعادته؛ لأن الخطاب قد توجه عليه.

(**ولا يلزم قضاء ما فاته زمان الردة**)، خلافاً للشافعي، والحجة عليه: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾؛ لأنه يتناول المرتد أيضاً، ولأنه لم يخاطب في حال كفره بالشرائع عندنا حتى يلزم القضاء.

وَلَا قَضَاءُ مَا فَاتَهُ بعدَ إِسْلَامِهِ فِي دَار الْحَرْبِ إِن جهلَ فرضيَّتَهُ.

(**ولا قضاء ما فاته بعد إسلامه في دار الحرب إن جهل فرضيته**)؛ لأنه عاجز عن الإتيان بالشرائع قبل العلم بوجوبها؛ لأنها من المدلولات السّمعية لا من المدلولات العقلية كمسألة التوحيد؛ إذ لا مدخل للعقل في المقادير الشرعية، بخلاف مسألة التّوحيد؛ لأن دلائل وجود الصانع ووحدته ظاهرة، والحسن والقبح العقليين ثابت عندنا، فلا يعذر بالجهل بالإيمان لا في دارنا ولا في دار الحرب، ويعذر بالجهل بالشرائع في دار الحرب لأنها دار الجهل، ولا يعذر في دارنا لأنها دار العلم.

ومن ارتد ثم أسلم.. يجب عليه إعادة حجّه؛ لأن نسبة الوقت إلى الصّلاة كنسبة العمر إلى الحج؛ فإذا أحبط بالردة، ثم أدرك وقته مسلماً.. لزمه إعادته، كذا في «فتح القدير».

* * *

(بَابُ سُجُودِ السَّهْوِ)

إِذا سَهَا بِزِيَادَةٍ أَو نُقْصَانٍ.. سجدَ.................................

(باب سجود السّهو)

الإضافة من قبيل إضافة المسبب إلى السّبب على ما هو الأصل في الإضافة، فتفيد الاختصاص، فلا سجدة في الترك عمداً؛ لأن السجدة عرفت شرعاً جابراً للنقصان المتمَكن من ترك الواجب سهواً.. فيقتصر عليه، والنقصان المتمكن بترك الواجب عمداً: فوق ذلك النقصان؛ لأنه جناية محضة، فلا يلحق به.

(إذا سها بزيادة) فعل من أفعال الصلاة في غير محله (أو نقصان) كائن بترك الواجب على ما سيأتي تفصيلهما (.. يسجد) أي يجب أن يسجد، وقيل: إنه سنة، والأول: أصح، وهو اختيار الكرخي؛ لما رواه البخاري مرفوعاً: «إذا شك أحدكم في صلاته.. فليتحر الصواب [١٦٩/ب] فليتم عليه، ثم ليسلم، ثم ليسجد سجدتين».

والأصل في الأمر الوجوب، ولأنها لو كانت سنة.. لما انجبر بها النقصان الحاصل بترك الواجب؛ لأن الشيء لا ينجبر بما دونه؛ بل بمثله، ولما ارتفع به التشهد والسّلام، وإنما لم يرتفع به القعود الأخير؛ لكونه أقوى منه لفرضيته، لكن وجوبها مقيد بما إذا كان الوقت صالحاً لها، حتى أنّ من عليه السهو في صلاة الصّبح إذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السّلام الأوّل.. سقط عنه السّجود، وكذا إذا سها في قضاء الفائتة، فلم يسجد حتى احمرت، وكذا في الجمعة إن خرج وقتها.

وكل ما يمنع البناء إذا وجد بعد السّلام.. يسقط السّهو.

وليس من شرط السّجود أن يسلّم بقصد السجود بل لو سلّم ذاكراً للسّهو ومِن عَزمِهِ أن لا يسجد.. كان عليه أن يسجد ولا يبطل سجوده؛ كمن شرع في الصّلاة

سَجْدَتَيْنِ بعدَ التَّسليمَتَينِ..

ومن عزمه أن يفسدها.. لا تفسد ما لم يتحقق شيء من المفسدات، ومجرّد النية لغو.

(سجدتين) لما رويناه.

(بعد التسليمتين)، وقال الشافعي: يسجد قبل السّلام؛ لما رواه البخاري: أنه ﷺ سجد للسهو سجدتين قبل أن يسلّم.

وقال مالك: يسجد قبل السلام في النقصان وبعده في الزيادة؛ لما روي في السنة أنّه ﷺ سجد بعد السلام، فحمل ما رواه الشافعي على ما إذا كان السهو بالنقصان، وما رواه على ما إذا كان السّهو بالزيادة للتناسب بينهما.

قلنا: لمّا تعارضت روايتا فعله ﷺ.. بقي التمسك بقوله ﷺ سالماً عن المعارضة، فقلنا به، وهو ما رويناه من قوله ﷺ: «ثم ليسجد سجدتين» وهذا وإن ورد في سهو الشك والتحري، لكنه لا قائل بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص.

فإن قيل: قد تقرر في الأصول أنه إذا تعارضت الحجّتان يصار إلى ما دونهما، لا إلى ما فوقهما، كالمصير إلى السنة عند تعارض نصّي الكتاب، وإلى القياس عند تعارض السّنة، وههنا قد صير إلى ما فوقهما؛ لأن قوله ﷺ فوق فعله.

قلنا: حديث فعله صحيح، وحديث قوله حسن، والحسن دون الصحيح.

فإن قيل: قد ثبت في «صحيح مسلم»: أنّه ﷺ قال: «يسجد سجدتين قبل أن يسلم»، فتعارضت روايتا قوله أيضاً.

قلنا: لا نسلم أنه معارض لما رويناه؛ لكثرة رواة البخاري وثقاتهم، ولو سلّم أنه معارض له.. لكان ما رويناه يرجح بالمعنى؛ لأن الأصل أن لا تتأخر السجدة عن زمان السّهو؛ لعدم تخلف المعلول عن العلة، إلّا أنه تأخر لضرورة أن لا يتكرر؛ لأنه إذا سجد زمان سهوه وأمكن أن يسهو بعده فإن سها؛ فإما أن يسجد ثانياً أو لا؛ فإن لم يسجد.. بقي نقص لازم لا جبر له، وإن سجد.. تكررت السجدة في الصلاة، وهو

- وَقِيلَ: بعدَ وَاحِدَةٍ -...

غير مشروع بالإجماع، فلزم التأخير إلى ما بعد السّلام، لكنه لا وجوباً بل استحباباً في رواية «الأصل»، حتى لو سجد بعد القعدة قبل السّلام.. جاز على هذه الرواية، ولا يلزم إعادته بعد السّلام.

وروي: أنه لا يجوز؛ لأنه أداه قبل وقته.

ووجه رواية الأصول على ما في «العناية» أنا لو نجزناه.. لأمرناه [١٧٠/أ]بالإعادة وتكرر السّجدة، ولم يقل به أحد، فلأن يكون فعله على وجه قاله بعض العلماء.. أولى من أن يكون على وجه لم يقل به أحد منهم، ولا يخفى عليك ضعفه؛ لأنه يلزم منه أن يكون قول أبي حنيفة مبنياً على قول الشافعي، وهو بعده في مدّة؛ لأن النزاع هنا مع الشافعي، فالأوجه أن يقول: إنَّ تعارض حديثَي الفعل إنما وقع في الدلالة على السنية والأفضلية، لا في الدّلالة على جواز الأمرين، فسقط الأوّل بالتعارض وبقي الثاني.

(وقيل:) يسجد **(بعد)** تسليمة **(واحدة)** قال به فخر الإسلام، وشيخ الإسلام، وصاحب الإيضاح، وقال فخر الإسلام: يسلّم تسليمة واحدة تلقاء وجهه، ولا ينحرف؛ لأن الانحراف لقصد التحية للقوم، والمراد بهذا السّلام ليس التحيّة، بل المراد مجرد التحليل، والتحليل لا يتكرر.

والصحيح: هو الأوّل، وهو مختار صدر الإسلام، وشمس الأئمة، وصاحب «الهداية»؛ صرفاً للسّلام المذكور - في حديث ثوبان أنه ﷺ قال: «لكل سهو سجدتان بعد السّلام» - إلى السّلام المعهود وهو التسليمتان، ونسبوا هذا القول إلى البدعة.

وهنا قولان آخران لم يذكرهما المصنف.

أحدهما: أنه يسلّم عن يمينه فقط، وصحّحه في «المجتبى» وعليه الاعتماد على ما في «البحر»؛ لأن السّلام عن اليمين معهود.

وَتشهَّدَ وَسلَّمَ.

وَيَأْتِي بِالصَّلَاةِ على النَّبِي ﷺ وَالدُّعَاءِ فِي قعدةِ السَّهْوِ، هُوَ الصَّحِيحُ.

وثانيهما: أنه لو سلّم تسلميتين.. سقط عنه السّهو؛ لأنه بمنزلة الكلام، وعزاه في «الزيلعي» إلى خواهر زاده.

(وتشهد وسلّم) بتسليمتين، وهذا بيان لما يفعله في قعدة السّهو. وفي «البحر»: والظاهر أن كلّا من التشهد والسّلام واجب كما صرّح به في «المجتبى» وإن تكبير السّجود وتسبيحه فيها ثلاثاً سنة، كما في «المحيط» وغيره.

وأشار بذكر التشهد والسّلام إلى أن التشهد والسّلام في القعود الأخير قد ارتفعا بالعود إلى سجود السّهو. وأمّا القعود الأخير.. فلا يرتفع بسجود السهو؛ لكونه أقوى منه؛ لكونه فرضاً على ما صرّح به في «الزيلعي» و«فتح القدير».

قال في التنجيس: لو سجد للسّهو ولم يقعد.. لم تفسد صلاته؛ لبقاء القعود الذي قبل السّجود؛ بخلاف السجدة الصّلبية وسجدة التلاوة إذا تذكّرهما أو إحديهما في القعدة فسجد.. فإنهما يرفعان القعدة حتى يفترض القعود بعدهما؛ لأن محلهما قبلها؛ فإذا لم يقعد بعدهما.. تفسد صلاته لتركه الفرض، لكن هذا في السجدة الصّلبية على الاتّفاق. وفي سجدة التلاوة على إحدى الروايتين، وهو المختار على ما في «فتح القدير».

(**ويأتي بالصّلاة على النبي ﷺ والدعاء في قعدة السّهو، هو الصّحيح**)؛ لأن موضعهما آخر الصّلاة، وهذا اختيار الكرخي.

وقيل: يأتي بهما في القعدة الأولى فقط.

وقال الطحاوي: بهما في القعدتين، وهو الأحوط على ما في «قاضي خان» وظهير الدين.

وقال بعضهم: في المسألة خلاف بين المتقدمين؛ فعند أبي حنيفة وأبي يوسف: يصلي ويدعو في الأولى، واختاره ذلك القائل من المتأخرين، وعند محمد: يصلي

وَيَجِبُ:

في الأخيرة، واختاره الكرخي، وهذا الخلاف بناء على أنّ سلام من عليه السّهو [١٧٠/ب] يخرجه منها عندهما، فكانت الأولى هي القعدة للختم، فيصلي ويدعو فيها.

وفي «الزيلعي» عن «المفيد»: وهو الصّحيح.

وعند محمد: لا يخرجه منها، فيؤخرهما إلى قعدة السّهو.

(ويجب) أي سجود السّهو وقيل: إنه سنة، والصّحيح: هو الواجب على ما بيناه في أوّل الباب.

فإذا كان واجباً.. فلا يلزم بترك الفرض؛ لأن الشيء لا ينجبر بما دونه، ولا بترك السنة؛ لعدم ورود الشرع به. فما وقع في بعض عبارة مشايخنا من أنه يجب بترك سنة.. يضاف إلى جميع الصّلاة نحو تشهد الصّلاة؛ فالمراد: ما ثبت وجوبه بالسنة.

وكذا ما وقع في عبارة أكثرهم أنه يجب بترك الواجب أو تغييره، أو تأخير ركن أو تقديمه، أو تكراره أو ترك الترتيب فيما شرع مكرّراً.. فهذا كلّه يرجع إلى ترك الواجب؛ لأن الواجب عليه أن لا يفعل شيئاً من هذه الأشياء من التغيير والتأخير والتقديم والتكرار؛ فإذا فعل.. فقد ترك الواجب، فلهذا قال في «التبيين»: والصحيح: أنه يجب بترك الواجب لا غير.

فلا بدّ من معرفة الواجب ههنا، وقد عدّه المصنف في باب صفة الصّلاة اثني عشر.. فلنعده إجمالاً:

الأوّل: قراءة الفاتحة، إن ترك أكثرها.. يجب السّهو، وإن ترك أقلّها.. لا.

والثاني: ضم السّورة أي ثلاث آيات قصار أو آية طويلة؛ فإن تركها أو أكثرها.. يجب السّهو.

والثّالث: تعيين كلّ منهما في إحدى أوليي الفرض؛ فلو أخّرها إلى ثالثة الفرض أو رابعته.. يجب السّهو.

والرابع: رعاية الترتيب في فعل مكرّر.

والخامس: تعديل الأركان.

والسّادس: القعود الأول.

والسابع: التشهدان.

والثامن: لفظ السّلام، وفي «البحر» لا يتصور إيجاب السّجود بتركه؛ لأنه بعد القعود الأخير إذا لم يأت بمناف.. فإنه يسلّم، وإن أتى بمناف.. فلا يجوز، ولهذا قال في «التجنيس»: والسّهو عن السّلام؛ أن يطيل القعدة، ويقع عنده أنه خرج من الصّلاة، ثم يعلم أنه فيها.. فيسلم ويسجد للسّهو؛ لأنه أخّر واجباً أو ركناً على اختلاف الأصلين. انتهى.

والتاسع: قنوت الوتر، حتى لو ركع قبل القنوت.. لا يعود إليه بعد الرفع منه؛ لأنّ الركوع فرض، ولا يترك الفرض للواجب؛ لتأكده بالرفع منه، وأما لو تذكره في الركوع قبل الرفع منه.. ففيه روايتان، أحدهما: أنه يعود ويقنت ويعيد الركوع، والثاني: لا يعيد الركوع، هذا عند أبي حنيفة، وعندهما: أنه سنة كالوتر نفسه، وفي «فتح القدير»: ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي الفاتحة أو السّورة أو كليهما، فتذكر بعدما ركع.. قام وقرأ وأعاد القنوت والركوع؛ لأنه رجع إلى ما محلّه قبله، ويسجد للسّهو، بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلّها فتذكرها في الركّوع أو السجود أو القعود.. فإنه ينحط لها، ثم يعود إلى ما كان فيه، فيعيد استحباباً.

وألحق بالقنوت تكبيرته، وجزم الزيلعي بوجوب السّجود بتركه، وقيل: لا يجب السّجود به، ورجّحه في «البحر».

والعاشر: تكبيرات العيدين.

والحادي عشر: الجهر على الإمام فيما يجهر فيه.

والثاني عشر: المخافتة مطلقاً فيما يخافت [١٧١/أ] فيه. واختلفت الرواية في مقدارهما، والأصح: قدر ما يجوز به الصّلاة في الفصلين؛ لأن اليسير من الجهر

إِن قَرَأَ فِي رُكُوعٍ أَو قعُودٍ.

أَو قدَّمَ ركناً.

أَو أَخَّرهُ.

أَو كَرَّرَهُ.

أَو غَيَّرَ وَاجِباً.

أَو تَركَهُ؛ ....

والإخفاء لا يمكن الاحتراز عنه، بخلاف الكثير منهما، وقد مرّ تفصيل هذه الواجبات.

وبقي هنا واجبات أُخر، فأشار إليها: (**إن قرأ في ركوع أو قعود**) أو في سجود أو قومة أو جلسة، علّله في «الزيلعي» و«شرح المنية» بأن القراءة في هذه المواضع غير مشروعة، والتحرز عنه واجب، فيرجع إلى ترك الواجب، قال في «الزيلعي»: ولو تشهد في قيامه أو ركوعه أو سجوده.. لا سهو عليه؛ لأنه ثناء، وهذه المواضع محل ثناء.

وعن محمّد: لو تشهد في قيامه قبل قراءة الفاتحة.. لا سهو عليه، وبعدها.. يلزمه السّهو، وهو الأصحّ؛ لأن ما بعد الفاتحة محلّ قراءة السّورة؛ فإذا تشهد فيه.. فقد أخر الفاتحة، وما قبلها محلّ الثناء. انتهى.

وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الأولى، وذكر في «فتح القدير»: ولو قرأ القرآن في القعود.. إنما يجب السّهو إذا لم يفرغ من التشهد، أمّا إذا فرغ.. فلا يجب.

وذكر في «البدائع»: لو قرأ القرآن في ركوعه أو سجوده.. لا سهو عليه؛ لأنه ثناء، وهذه الأركان مواضع الثناء. انتهى.

فيه: أن الفَرَضَ أنه لو قرأ القرآن من جهة كونه تلاوة لا من جهة كونه ثناء، وهذه لا يصلح لها من جهة الأولى، فالصحيح ما في الكتاب.

(**أو قدّم ركناً أو أخرّه أو كرّره أو غيّر واجباً أو تركه**) أي الواجب؛ لأن بترك الفرض تفسد الصلاة.

كركوعٍ قبلَ الْقِرَاءَةِ.
وَتَأْخِيرُ الْقيامِ إِلَى الثَّالثَةِ بِزِيَادَةٍ على التَّشَهُّدِ.

(كركوع قبل القراءة) مثال لتقديم الركن، قال في «الذخيرة»: إن سجود السّهو يجب بستة أشياء، فعد منها: تقديم ركن؛ نحو: أن يركع قبل أن يقرأ، أو يسجد قبل أن يركع، وفيه نظر؛ لما مر في صفة الصّلاة: أن الترتيب بين ما لا يتكرر في الركعة الواحدة وبين غيره فرض، فلا يكون الركوع قبل القراءة، والسجود قبل الركوع غير معتد به حتى يفترض عليه إعادة الركوع بعد القراءة، وإعادة السجدة بعد الركوع، فإذا لم يكن معتداً به.. لا يكون فيه تقديم ركن، نعم إذا فعل ذلك.. يجب عليه سجود السّهو؛ لتأخير الركن بسبب الزيادة، كذا في شرح «المنية».

(وتأخير القيام إلى الثالثة بزيادة على التشهد) مثال لتأخير الركن أي في القعدة الأولى بزيادة: اللهم صل على محمّد وعلى آل محمّد.

وبزيادة حرف في رواية عن أبي حنيفة.

وروي عنهما أنه إن قال: «اللّهم صل على محمّد».. لا يجب السهو ما لم يقل: «وعلى آل محمّد».

وحكى ظهير الدين المرغيناني أنه لا يجب بـ«اللهم صلّ على محمّد» ونحوه، وإنما المعتبر مقدار ما يؤدى فيه ركن.

حكي في مناقب أبي حنيفة أنه رأى النبي ﷺ في منامه، فقال له النبي ﷺ: «كيف أوجبت على من صلى عليّ سجود السّهو؟»، فأجاب: لأنه صلّى عليك عن قلب ساه لا عن قلب حاضر، فاستحسنه.

وفي هذا القبيل: ترك سجدة من ركعة فتذكرها في الركعة الثانية، فسجدها أو جلس بعد السجدة الثانية جلسة قبل أن يقوم إلى الركعة الثانية، ثم قام إليها - يسمّيها الشافعي: جلسة الاستراحة - فإن في هاتين الصّورتين يسجد للسهو؛ لتأخير الركن: السجدة في الأولى، والقيام في [١٧١/ب] الثانية.

وركوعَينِ.

والجهرُ فِيمَا يُخفَى.

ولو بدأ بحرف من السورة قبل الفاتحة فتذكر فقرأ الفاتحة.. يسجد للسهو للتأخير، كذا في «فتح القدير»، ثم قال: ينبغي أن لا يكتفى بقراءة حرف، بل ينبغي أن يقرأ من السّورة مقدار ما يتأدّى به ركن؛ ليجب عليه السّهو.

وهذا بناء على ما قالوا: لو افتتح فشكّ أنه هل كبّر للافتتاح أم لا؟ ثم تذكّر أنه كبّر؛ إن شغله التفكر عن أداء ركن من الصّلاة.. كان عليه السّهو، وإلّا.. فلا.

وكذا لو شك أنّه في الظهر أو في العصر، أو سها في غير ذلك؛ إن تفكر قدر ركن كالرّكوع والسّجود.. يجب عليه سجود السّهو، وإن كان قليلاً.. لا يجب.

(وركوعين) هذا مثال لتكرار الركن، ونحوه: ثلاث سجدات.

ولو كرّر الفاتحة في الأوليين.. وجب السّهو؛ لاستلزامه تأخير الواجب، وهو المناط ههنا، بخلاف ما لو قرأها ثم السّورة، ثم أعاد الفاتحة، أو كرّرها في الأخريين.

(والجهر فيما يخفى) وبالعكس مثال لتغيير الواجب من صفة إلى أخرى؛ لأن كلّاً من صفتي الجهر والإخفاء واجب في محلّه.

واختلفوا في مقدار ما يجب به السّهو منهما، فقيل - وهو رواية «النّوادر» -: إن جَهَر فيما يخافت.. فعليه السّهو قلّ أو كثر، وإن خافت فيما يجهر.. ينظر؛ فإن خافت بفاتحة الكتاب أو أكثرها.. فعليه سجود السّهو، وإن خافت في أقلها.. لا، وإن كان من سورة.. فيعتبر قدر ما يجوز به الصّلاة على الخلاف المعروف بينه وبين صاحبيه.

وجه الفرق: أن الجهر في موضع المخافتة أغلظ من عكسه؛ لأنه عمل بالمنسوخ، فغلظ حكمه، ولأن لصلاة الجهر خطاً من المخافتة كالفاتحة في الأخريين، وكذا المنفرد يتخير فيها بين الجهر والمخافتة، ولا حظ لصلاة المخافتة من الجهر، فأوجبنا السجود في الجهر قل أو كثر، وشرطنا الكثرة في المخافتة في

وَتركُ الْقعُودِ الأوَّلِ.

وَقيلَ: كُلُّهُ يؤولُ إِلَى تركِ الْوَاجِبِ.

الفاتحة أو أكثرها؛ لأن الفاتحة كلها ثناء ودعاء، ولذا شرعت في الثانية على سبيل الدّعاء، فأعطي لها حكم الدّعاء من وجه فلم يجب السّهو وإن كانت تلاوة حقيقة، والجهر بالثناء لا يوجب السّهو، وبالتلاوة يوجب.. فيعتبر فيها الأكثر ملاحظة للجهتين.

وقيل: يعتبر في الفصلين قدر ما يجوز به الصّلاة.

وفي «الهداية» و«التبيين»: وهو الأصحّ؛ لأن اليسير من الجهر والإخفاء لا يمكن الاحتراز عنه، وعن الكثير يمكن، وما تصح به الصلاة كثير.

إلا أنه عند أبي حنيفة: آية، وعندهما: ثلاث آيات قصار أو آية طويلة، ولا فرق بين الفاتحة وغيرها.

وهذا كلّه في حقّ الإمام، أمّا المنفرد.. فلا سهو عليه في شيء من ذلك؛ لأنه مخيّر بين الجهر والمخافتة؛ لأن كلّا منهما من خصائص الجماعة.

وقال في «فتح القدير»: وقد يقال: كون المنفرد مخيّراً في الجهرية مسلّم، أما في السّرية فلنا: أن نمنع تجويز الجهر له، وقدّمنا بعض ما يتعلّق به في فصل القراءة.

(**وترك القعود الأوّل**) مثال لترك الواجب، قيد بالأوّل؛ لأن الثاني فرض فلا ينجبر تركه بالسّهو، وقيّد بالقعود مع أنّ ترك [١٧٢/أ] سائر الواجبات أيضاً كذلك؛ تنصيصاً للردّ على صاحب «الهداية»، حيث قال: إن كلا من القعدتين واجب وفي تركهما سجدة، أطلقه فشمل القعود الأوّل من التطوع أيضاً؛ لأنه لو ترك القعود الأول منه.. لا تفسد صلاته عند أبي حنيفة وأبي يوسف، ويلزمه السّهو على ما في «قاضي خان».

(**وقيل: كله**) أي كلّ ما ذكر مما يوجب السّهو (**يؤول إلى ترك الواجب**)؛ لأن أداء أركان الصّلاة وواجباتها وفروضها في محالها المخصوصة لها بلا تأخير ولا

وَإِن تشهَّدَ فِي الْقيامِ أَو الرُّكُوعِ أَو السُّجُودِ.. لَا يجبُ.

وَإِن سَهَا مرَاراً.. يَكْفِيهِ سَجْدَتَانِ.

وَيلْزمُ الْمُقْتَدِيَ بسهوِ إِمَامِهِ ....

تغيير.. واجبٌ؛ فإذا تركه.. يلزمه السّهو، وهذا القول أجمع ما قيل في هذا الباب، وهو الأقرب إلى التحقيق، وصحّحه في «الزيلعي»، ورجحه في «البحر».

وقال في «فتح القدير»: والتحقيق: اندراج الكل في مسمى ترك الواجب؛ لأن عدم التأخير واجب، فالتأخير ترك واجب. انتهى.

(**وإن تشهد في القيام أو الركوع أو السجود.. لا يجب**) السهو؛ لأنه ثناء، وهذه المواضع محل الثناء، هكذا أطلقه في «المحيط»، وفيه تفصيل في «الزيلعي» ذكرناه آنفاً.

وقال في «الظهيرية»: لو تشهد في القيام؛ إن كان في الركعة الأولى.. لا يلزمه السّهو، وإن كان في الثانية.. اختلف المشايخ، والصّحيح: أنه لا يجب، وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الأولى على ما ذكرناه.

(**وإن سها مراراً.. يكفيه سجدتان**)؛ لما مر أنها تأخرت عن زمان العلة حذراً عن التكرار، فلا يتكرر، وإلا.. فلا يعدل عن الأصل مع أنه لم يرد به الشرع.

(**ويلزم**) أي سجود السّهو (**المقتدي بسهو إمامه**)، سواء اقتدى به وقت سهوه أو قبله أو بعده أو بعد ما سجد سجدة واحدة من سجدتي السّهو، ولا يقضي الأولى؛ بل يسجد سجدة واحدة مع الإمام؛ كما لا يقضيهما، لو اقتدى به بعد ما سجد سجدتي السهو على ما في «الزيلعي»؛ لأنه حين دخل في تحريمة الإمام.. كان قد انجبر النقص، فلا حاجة له إلى الجابر.

ثم الأصل ههنا: أن السبب الموجب للسّهو قد تقرّر في حق الإمام، فيوجبه في حق المأموم أيضاً من وجهين:

إِن سجدَ، ....

أحدهما: لزوم النقص في صلاته؛ إذ هي بناء على الناقصة، ولذا تفسد بفسادها فاحتاج إلى الجابر كالإمام.

والثاني: لزوم المتابعة شرعاً، حتى قالوا: لو ترك بعض من خلف الإمام التشهد حتى قاموا معه بعد ما تشهد.. كان على من لم يتشهد معه أن يعود فيتشهد ويلحقه، وإن خاف أن تفوته الركعة الثالثة، بخلاف المنفرد، حيث لا يعود؛ لأن التشهد الأول في حقه سنة، وبعدما اشتغل بفرض القيام.. لا يعود إلى السنة.

وهنا: فرض بحكم المتابعة، وهذا بخلاف ما إذا أدرك الإمام في السجود، فلم يسجد معه السجدتين.. فإنه يقضي السجدة الثانية ما لم يخف فوت ركعة أخرى، فإن خاف ذلك.. تركها؛ لأن هناك يقضي هاتين السجدتين ضمن قضاء ركعة، فعليه أن يشتغل بإحراز ركعة أخرى إذا خاف فوتها، وهنا لا يقضي التشهد بعد هذا، فعليه أن يأتي به [١٧٢/ب] ثم يتبع، كالذي نام خلف إمامه ثم انتبه، كذا في «فتح القدير».

وعلى الوجه الثاني قالوا: المسافر إذا اقتدى بالمقيم.. يلزمه حكم الإقامة، وإذا كان هذا التشهد فرضاً بحكم المتابعة، فهل تبطل صلاته إذا لم يعد إلى التشهد.. ففي «البحر» أنها تبطل؛ لتركه الفرض.

أقول: هذا الفرض عملي، فيكون في قوّة الواجب وبترك الواجب لا تفسد الصّلاة؛ وقد ذكره صاحب «البحر» بطريق الاستنباط بلا نقل عن الأئمة.

(**إن سجد**) إمامه؛ لأنه لو سقط عن الإمام بسبب من الأسباب من التكلم والحدث عمداً، وخروج الوقت. فيسقط عن المقتدي أيضاً، وإلا.. يصير مخالفاً لإمامه، وما التزم الأداء.. إلّا متابعاً له، بخلاف تكبير التشريق، حيث يأتي به المؤتم، وإن تركه الإمام؛ لأنه لا يؤدى في حرمة الصّلاة. وسجود السّهو يُؤدّى في حرمتها، ولهذا يجوز الاقتداء بعدما سجد للسهو.

لَا بسهوِهِ.

(لا بسهوه)؛ لأنه لو سجد وحده.. كان مخالفاً لإمامه في نفس ما يؤديه مع الإمام حكماً.

وإن كان سجوده بعد فراغ الإمام صورة كما لو كان لاحقاً سها إمامه فيما فاته معه؛ لنومه مثلاً، فانتبه بعد ذلك، فإنا لو ألزمناه السجّود إذا فرغ والفَرَض أن إمامه لم يسجد.. لزم المخالفة؛ لأن السجود وإن كان بعد الصّلاة لكنه متصل بموضع النقص لأنه علته.

ولو كان إمامه سجد بعد ما انتبه هو أو عندما جاء من وضوئه فيما إذا كان الفوت لسبق الحدث فأدركه في السجود.. لا يسجد معه؛ لأنه يبدأ بقضاء ما فاته ويسجد في آخر صلاته، ولو سجد معه.. لا يجزئه ولا تفسد صلاته، ويسجد ثانياً في آخر صلاته، بخلاف المسبوق والمقيم المقتدي بالمسافر فيما يؤديان بعد الإمام من قضاء المسبوق وإتمام المقيم إذا سهيا في ذلك؛ لأنه لم يلتحق بمحل قبله شرعاً، فلا مخالفة، فيسجدان لسهوهما، ولو كان على الإمام سهو.. وجب عليهما متابعته، فيتكرر السجود في صلاة واحدة في هذه الصورة.

وعند الكرخي: لا يسجد المقيم المقتدي بالمسافر بسهو إمامه ولا بسهوه فيما يتمه، كاللاحق لا يسجد بسهو إمامه ولا بسهوه فيما يقضيه، وما ذكرناه هو رواية «الأصل»، وفي «فتح القدير»: وهو الصّحيح؛ لأنهم صلاتان حكماً وإن اتحدتا حقيقة؛ لتحقق الانفراد والإتمام، بخلاف صلاة اللّاحق، لأنّها واحدة حقيقة وحكماً لأنه مقيد فيما يقضيه حكماً، ولذا قالوا: لا يسجد اللاحق لما سها فيه مما يقضيه؛ لأنه معتد فيه، إلّا ترى أنه لا يقرأ فيه فيكون لو سجد مخالفاً لإمامه.

وإذا سها الإمام في صلاة الخوف.. سجد وتابعه الطائفة الثانية لكونهم مسبوقين، وأما الأولى.. فيسجدون بعد فراغهم لكونهم لاحقين، وهذا فيما سجده وحده.

والمَسبوقُ يسْجدُ مَعَ إِمَامِهِ ثمَّ يقْضِي.

سَهَا عَن الْقعُودِ الأوَّلِ وَهُوَ إِلَيْهِ أقربُ.. ....

وأما لو سجد إمامه معه.. لزمه انقلاب الوضع الشرعي وهو باطل.

(والمسبوق يسجد) بسهو إمامه (مع إمامه ثم يقضي)، وكذا المقيم [١٧٣/أ] خلف المسافر يسجد بسهو إمامه مع إمامه ثم يتمّ.

ولو سها فيما يتمّ.. يسجد أيضاً لسهوه على ما ذكرناه.

وأما اللّاحق.. فقد ذكرناه أيضاً.

ولو لم يسجد المسبوق مع إمامه وقام إلى قضاء ما سبق.. فإنه يسجد في آخر صلاته استحساناً؛ لأن التحريمة متحدة فجعل كأنها صلاة واحدة.

ولو سها فيما يقضي ولم يسجد لسهو إمامه معه.. كفاه سجدتان.

ولو سجد مع إمامه ثم سها.. فعليه السّهو ثانياً على ما بيّناه.

ولو سجد مع إمامه ثم تبيّن أنه لم يكن على إمامه سهو.. تفسد صلاته لكونه اقتدى في موضع الانفراد، لا لزيادة السجدتين، كذا في «البدائع».

وفصل في «المحيط» بين أن يعلم أنه ليس على إمامه سهو.. فيفسد، وبين أن لا يعلم أنه لم يكن عليه.. فلا يفسد (سها عن القعود الأوّل) من الفرض أو الواجب وكذا النفل بناء على ما ذكرناه عند قوله: «وترك القعود الأوّل» (وهو إليه أقرب) بأن كانت ركبتاه على الأرض وإليتاه مرتفعة عنها. وقيل: إن لم ينتصب النصف الأسفل.. فهو أقرب إلى القعود، وإن انتصب نصفه الأسفل وظهره منحن بعد.. فهو إلى القيام أقرب، وصحّحه في «الكافي».

وقال في «قاضي خان»: وفي رواية: إذا قام على ركبتيه لينهض.. يقعد وعليه السّهو، يستوي فيه القعدة الأولى والثانية، وعليه الاعتماد.

وإن رفع إليتيه من الأرض وركبتاه عليها.. لم يرفعهما ولا سهو عليه. وهكذا عن أبي يوسف. انتهى.

عَادَ، ....

ولا يخفى عليك أنه لا فرق بين هذين الصّورتين، فيحمل هذا على اختلاف الرواية في هذه الصّورة في إحديهما يلزمه السّهو، وفي الأخرى لا.

وفي «الأجناس»: أن عليه السّهو، وحمل في «فتح القدير» الأولى مما ذكره «قاضي خان» على ما إذا فارقت ركبتاه الأرض دون أن يستوي نصفه الأسفل شبه الجالس لقضاء الحاجة، والحاصل: أن بين عدم العود والسجود، وبين العود وعدم السجود: تلازم.

(.. عاد) لأن ما يقرب إلى الشيء يأخذ حكمه.

قيل ما ذكر من اعتبار الأقرب روايةٌ عن أبي يوسف اختارها مشايخ بخارى، أمّا ظاهر المذهب: فما لم يستو قائماً.. فإنه يعود إلى القعود، وهو الأصح على ما في «الزيلعي»، وذلك لأن التوفيق بين ما روي أنه ﷺ قام فسبحوا له فرجع إلى القعود، وبين ما روي أنه لم يرجع.. بالحمل على حالتي القرب من القيام وعدمه، ليس بأولى منه بالحمل على الاستواء وعدمه، كذا في «فتح القدير».

ثم قال: إنه لو عاد في موضع وجوب القيام.. قيل: الأصح أنها تفسد لكمال الجناية برفض الفرض لما ليس بفرض، بخلاف ترك القيام لسجود التلاوة؛ لأنه على خلاف القياس ورد به الشرع لإظهار مخالفة المستكبرين من الكفرة، وليس فيما نحن فيه معناه أصلاً، على أنا نقول: الجناية ههنا بالرفض، وليس ترك القيام لسجدة التلاوة رفضاً له، حتى لو لم يقم [١٧٣/ب] بعدها قدر فرض القراءة حتى ركع.. صحّت، هذا وصحّح في «المجتبى» و«معراج الدّراية» عدم الفساد، واختاره في «فتح القدير» حيث قال: وفي النفس من التصحيح شيء، وذلك أن غاية الأمر في الرجوع إلى القعدة الأولى أن تكون زيادة قيام مّا في الصلاة، وهو وإن كان لا يحل لكنه بالصّحة لا يخلّ؛ لما عرف أنّ زيادة ما دون ركعة لا تفسد، إلّا أن يفرق باقتران هذه الزيادة بالرفض، لكن قد يقال: المتحقق لزوم الإثم أيضاً بالرفض، أمّا الفساد.. فلم يظهر وجه استلزامه إيّاه، فيترجح بهذا البحث القول المقابل للمصحّح.

وَإِلَّا.. لَا يعودُ، ويسْجدُ للسَّهْوِ.

وَإِن سَهَا عَنِ الْأَخيرِ.. عَاد مَا لم يسْجد، وَسجدَ للسَّهْوِ.

فَإِن سجدَ.. بَطلَ فَرْضُهُ...

(وإلا) أي وإن لم يكن أقرب إليه (..لا يعود) إليه لما ذكرناه أن القيام فرض، فلا يجوز تركه للواجب، ولو عاد إليه.. قيل: تفسد، وقيل: لا، على ما ذكرناه آنفاً.

(ويسجد للسهو) أي فيما لم يعد إلى القعود على ما أشار إليه بقوله: «وإلا.. لا» وهذا لأن لزوم السّهو هنا اتفاقي لتركه الواجب، وأما إذا عاد إليه فيما إذا كان أقرب إليه.. فلزوم السهو فيه خلافية، والأصح: عدمه على ما في «الهداية».

وإذا عاد إليه في صورة وجوب عدم الإعادة إليه؛ فعلى القول بعدم الفساد.. يلزمه السهو.

(وإن سها عن) القعود (الأخير.. عاد ما لم يسجد) للثالثة في الفروض الثنائية والنوافل، والرابعة في المغرب والوتر، وللخامسة في الرباعية؛ لأنه ما لم يقيد بالسجدة.. لم يستحكم خروجه عن الفرض، وفي العود إلى القعود إصلاح صلاته وقد أمكنه ذلك برفض ما أتى به؛ لأنّ ما دون الركعة محلّ الرفض لإصلاح الفرض؛ لعدم كونه صلاة، حتى لو حلف لا يصلي.. لا يحنث به، أطلقه فشمل ما إذا لم يقيد أصلاً وجلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد؛ فإذا عاد.. احتسب له الجلسة الخفيفة، حتى لو كانت الجلسة الثانية أقل من قدر التشهد لكن كلا الجلستين مقدار التشهد ثم خرج من الصلاة.. صحت صلاته.

(وسجد للسهو) لأنه أخر الفرض وهو القعود الأخير، فترك الواجب وهو المناط.

(فإن سجد) للثالثة أو الرابعة أو الخامسة (.. بطل فرضه) عندنا، خلافاً للشافعي؛ فإن عنده لا يبطل؛ لما روي أنه ﷺ صلى الظهر خمساً ولم يُنقَل أنه قعد في الرابعة، ولا أنه أعاد صلاته واعتبار بما لم يقيدها بالسجدة.. قلنا: استحكم

بِرَفْعِهِ عِنْدَ محمَّدٍ، وبَوضعِهِ عِنْد أَبِي يُوسُفَ، وَصَارَت نفلاً، خِلافاً لمحمَّدٍ..

شروعه في النافلة قبل إكمال أركان الفرض، ومن ضرورته: خروجه من الفرض، بخلاف ما لم يقيدها بالسجدة، وما رواه أعمّ من ترك القعدة ومن فعلها، فلا دلالة على خصوص محلّ النزاع، فجاز أنه ﷺ كان قعد.

فإن قيل: لا نسلم أنه استحكم شروعه في النافلة مع وجود ركعات الفرض، فبطلانه ليس أولى من بطلان النافلة.. قلنا: الاستحكام يحصل بمجرد الوجود في الخارج، وهو حاصل في النافلة، والمراد ببطلان الفرض: بطلان وصفه، ولا شك أن بطلان الوصف مع بقاء أصله.. أولى من بطلان الأصل والوصف، كما هو كذلك في [١٧٤/أ] إبطال النافلة.

(**برفعه**) أي برفع رأسه عن الأرض (**عند محمّد**)، وهو القياس؛ لأنّ اسم الشيء لا يطلق عليه إلّا بعد تمامه.

(**وبوضعه عند أبي يوسف**)، وهو رواية محمّد؛ لأن السجدة عبارة عن وضع الجبهة وقد وجد، وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا سبقه الحدث في هذا السّجود فذهب يتوضأ ثم تذكر أنه لم يقعد في الرّابعة.. فعند محمد يتوضأ ويعود إلى القعدة ويبني على صلاته بإتمامها بالتشهد والسّلام ويسجد للسّهو، وعند أبي يوسف: لا يبني ؛ لأن صلاته قد فسدت بوضع الجبهة، ولا بناء على الفاسد.

وقال فخر الإسلام: المختار للفتوى قول محمّد؛ لأنه أرفق وأقيس؛ لأن السجود لو تمّ قبل الرفع وجعل دوامه كتكراره.. لم ينقضه الحدث، لكن الاتفاق على لزوم إعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث عند البناء، وعلى الاعتداد بما لحق فيه الإمام المأموم إذا سبقه المأموم في ابتدائه، ولو كان الركن تم بمجرّد وضعه.. لم يعتد به؛ لأن فعل الإمام حينئذ بعد تمامه، وكلّ ركن أدّاه المقتدي قبل إمامه.. لا يعتدُّ به.

(**وصارت نفلاً**) عند أبي حنيفة وأبي يوسف، (**خلافاً لمحمّد**)؛ بناء على ما مرّ مراراً من أن بطلان وصف الفرضية لا يوجب بطلان التحريمة عندهما، ويوجب عند محمّد.

فيضمُّ سادسةً إِن شَاءَ.

وَإِن قعدَ فِي الرَّابِعَةِ ثمَّ قَامَ.. عَادَ وَسلَّمَ مَا لم يسْجد.

وَإِن سجدَ.. تمَّ فَرْضُهُ...

(**فيضم**) عندهما (**سادسة**)؛ بناء على أن النفل وتر، واختلفوا في لزوم سجود السّهو على قولهم، قيل: يسجد، وقيل: لا، وهو الصحيح على ما في «التبيين» و«العناية» و«فتح القدير»؛ لأنّ النقصان الحاصل بالفساد لا ينجبر بالسجدة، ولو لم يضم إليه سادسة.. لا شيء عليه، وإن كان الضم واجباً بناء على الأصل المذكور من أن النفل وتراً ممنوع، إلّا أنه مظنون فيه، وشروع الظان ليس بملزم، فلا يجب عليه، وإليه أشار بقوله: (**إن شاء**)، ومع هذا لو اقتدى به إنسان في الخامسة ثم أفسدها.. فعلى قول محمّد لا يتصور القضاء، وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف لزمه قضاء ست، وأبو يوسف فرّق بين هذا وبين الفصل الثاني حيث قال هناك: لو قطعها يقضي ركعتين. على ما سنذكره.

(**وإن قعد في الرابعة ثم قام**) لظن أنها الأولى (.. **عاد وسلّم**)، ولا يعيد التشهد، ويسجد للسّهو لتأخيره الواجب.

(**ما لم يسجد**) للخامسة؛ لأنّ ما دون الركعة محلّ الرفض، والتسليم في القيام غير مشروع، فيعود ليأتي به على الوجه المشروع، وهل يتبعه القوم في هذا القيام؟ قيل: نعم؛ فإن عاد.. عادوا معه، وإن مضى في النافلة.. تبعوه.

وفي «فتح القدير»: والصحيح ما ذكره البلخي من علمائنا: لا يتبعونه في البدعة، وينتظرونه؛ فإن عاد قبل السجدة.. تبعوه في السّلام، وإن سجد.. سلّموا في الحال ولا يتابعوه فيما إذا قام قبل القعدة، وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذه المسألة قبيل باب قضاء الفوائت.. فارجع إليه.

(**وإن سجد**) للخامسة (.. **تمّ فرضه**)؛ لأنه لم يترك إلّا إصابة لفظ السلام، وهو ليس بفرض عنده على ما ذكرناه.

وَيسْجدُ للسَّهْوِ وَيضمُّ سادسةً، ....

(ويسجد للسهو) أي في الصّورتين [١٧٤/ب] في عدم تقييد الخامسة بالسّجود وتقييدها به:

ففي الأوّل: يسجد بعد أن عاد ويسلم.

وفي الثاني: يسجد بعد أن ضم ركعة سادسة على المختار.

ثم لزوم السّهو ظاهر في الأوّل على ما ذكرنا، وأمّا في الثاني.. فالقياس أن لا يسجد فيه؛ لأن النقصان المتمكن في صلاة لا ينجبر في صلاة أخرى، وقد انتقل من صلاة سها فيها إلى أخرى، لكنهم أوجبوه فيها أيضاً استحساناً، واختلفوا في وجه الاستحسان.

فقال محمد: إنه خرج من الفرض لا على الوجه المشروع، وهو الخروج بإصابة لفظ فتمكن بالنقصان في الفرض بترك الواجب، وهذا النفل مبني على تحريمة الفرض، فيجعل في حق السهو كأنها صلاة واحدة؛ كمن صلّى ستّاً تطوّعاً بتسليمة وسها في الشفع الأوّل.. يسجد في الآخر وإن كان كل شفع صلاة على حدة؛ بناء على اتحاد الحكميّ الكائن بواسطة اتحاد التحريمة.

وقال أبو يوسف: إنه دخل في النفل على الوجه المشروع؛ لأنّ الواجب أن يشرع في النفل بتحريمة مبتدأة ولم توجد، فتمكن النقص في النفل.

وقال أبو منصور الماتريدي: إنما يسجد للسهو للنقصان المتمكن فيهما.

والمختار: قول محمد على ما في «العناية» و«فتح القدير».

(ويضم سادسة) لما ذكرناه من أن التنفل وتراً ممنوع.

ولو اقتدى به إنسان فيهما: لزمه ست ركعات عند محمد؛ فإن اقتدى به في الخامسة.. يأتي بعد الإمام بأربع ركعات، وإن اقتدى به في السّادسة.. يأتي بعده بخمس ركعات يصلي ركعة ويقعد ثم ركعتين ويقعد ثم ركعتين.

وعندهما: لزمه ركعتان.

والركعتانِ نفلٌ، وَلَا عُهْدَةَ لَو قطعَ، وَلَا تنوبانِ عَن سنّةِ الظّهْرِ.

وَمنِ اقْتدى بِهِ فيهمَا.. صلَّاهُما فَقَط.

وَإن أفسدَ.. قضاهُما،..

ولو أفسده المقتدي.. لا قضاء عليه عند محمد، وعندهما يقضي ركعتين على ما سنبيّنه.

ثم اختلفوا في أنه هل يضم السّادسة في وقت مكروه أيضاً كما بعد العصر والفجر، أو لا يضم؟ قيل: يضم فيهما وقيل: لا يضم فيهما لكراهة التنفل بعدهما. وقيل: يضم فيما بعد العصر لا فيما بعد الفجر، والفرق: أن الفرق تحكم، والأصح هو الأول؛ لأن المنع عن البتيراء مطلق عن التقييد بوقت دون وقت، وكراهية التنفل بعدهما فيما إذا كان عن قصد، وهنا لا عن قصد.

(والركعتان نفل، ولا عهدة لو قطع)؛ لما بيّناه أنه ظان، وشروع الظان ليس بملزم، لكن الأولى هنا الضم؛ لكونه آكد؛ لأنه قد تم فرضه، ولهذا لم يقل: «إن شاء» كما فيما سبق.

(ولا تنوبان عن سنة الظهر) هو الصحيح على ما في «الهداية»؛ لأن السنة تكون بالمواظبة، والمواظبة عليها من النبي ﷺ كانت بتحريمة مبتدأة، وإن لم يحتج إلى قصد السنة في وقوعها سنة، ولم توجد ههنا.

(ومن اقتدى به فيهما) أي في الركعتين اللتين قام إليهما بعدما قعد الأخيرة (.. صلاهما فقط) عند أبي يوسف وأبي حنيفة معه؛ لأنه استحكم خروجه عن الفرض بالانتقال إلى النفل، فلم يصر شارعاً إلّا في هذا الشفع.

(وإن أفسد قضاهما) فقط عندهما؛ لأن النفل مضمون في الأصل [١٧٥/أ] بالشروع، وإنما لم يصر مضموناً على الإمام لعارض، وهو الشروع ساهياً، لا عن قصد، وقد انعدم في حق المقتدي، فبقيت في حقه على الأصل، وهذا ينزع إلى تخصيص العلة، والمخلص معروف، بخلاف اقتداء البالغ للصبي في النوافل؛ حيث

وَعندَ مُحَمَّدٍ: يُصَلِّي سِتّاً، وَلَا قَضَاءَ لَو أفسدَ.

وَلَو سجدَ للسَّهْوِ فِي شفعِ التَّطَوُّعِ.. لَا يبْني عَلَيْهِ.

لا قضاء عليه بالإفساد، ولأنها لم تصر مضمونة عليه ابتداء لأمر أصلي وهو الصّبا، فلا يجعل معدوماً في حق المقتدي، فيكون بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل، فلا يصح شروعه ابتداء، وبخلاف ما إذا لم يقعد الإمام في القعدة الأخيرة واقتدى به إنسان؛ حيث يلزمه قضاء الست لو أفسده على ما مرّ؛ لأنه التزم صلاة الإمام وهي ست ركعات؛ لأنه لما بطل فرضه بترك القعدة الأخيرة.. كان الإحرام في الابتداء منعقداً لست ركعات؛ فإذا ا قتدى به إنسان.. لزمه موجب تلك التحريمة، وههنا الإمام لم يكن متنفلاً إلّا بركعتين؛ لتمام فرضه.. فلزم المقتدي ركعتان.

(**وعند محمد: يصلي ستاً**) لأنه لا ينقطع عنده إحرام الفرض بالانتقال إلى النفل لأنه صار شارعاً إليه بغير قصد ولا تكبيرة جديدة، وببقاء التحريمة صار شارعاً في الكلّ، وهو الأصح على ما في «المحيط».

(**ولا قضاء**) عند محمد (**لو أفسد**) لأنهما غير مضمونان على الإمام، فكذا على المقتدي؛ لأن حاله ليس أقوى من حال الإمام والأصح هنا: قول الإمامين على ما في «المحيط»؛ لما بيّنّاه.

(**ولو سجد للسهو في شفع التطوع.. لا يبني عليه**) شفعاً آخر؛ لأنه لو بنى عليه.. بطل سجوده لوقوعه في الوسط؛ وهو غير مشروع، بخلاف المسبوق فإنه يتابع إمامه فيه بخلاف المسافر لو سجد للسهو ثم نوى الإقامة فإنه يبني عليه؛ لأنه لو لم يبن قد لزمه الإتمام بنية الإقامة.. بطلت جميع صلاته، وفي البناء نقض الواجب وهو سجود السهو، ويحتمل ذلك دفعاً للأعلى.

قيد بالتطوع لأن الحكم في الفرض بطريق الأولى؛ لأنه يكره البناء على تحريمته مطلقاً، ولهذا لم يقيد في «الخلاصة» حيث قال: إذا صلى ركعتين وسها فيهما فسجد لسهوه بعد السّلام، ثم أراد أن يبني عليهما.. لم يكن له ذلك.

وَلَو بنى.. صَحَّ.

وَسَلامُ مَن عَلَيْهِ السَّهْوُ.. يُخرجهُ منَ الصَّلَاةِ مَوْقُوفاً؛.........

(ولو بنى.. صحَ) لبقاء التحريمة، وعدمُ مشروعيته لعارض لا يضر الصحة.

واختلفوا في إعادة سجود السّهو بعد البناء، والمختار: أنه يعيد لعدم الاعتداد بما وقع في الوسط.

(وسلام من عليه السهو يخرجه من الصلاة موقوفاً) عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

واعلم أن في الخروج الموقوف احتمالين:

أحدهما: أن يحصل الخروج في نفس الأمر وفي علمنا وحكمنا بالسلام؛ لعدم تحقق أوان الضرورة وهي السجدة، فلا يتأخر عمله، ثم إذا سجد تحقق أوان الضرورة، ويعود الدخول من حين السجود لا من حين السّلام، وإلا.. اجتمع الضدان في محل واحد في زمان واحد.

وثانيهما: أن يترددنا فيه - ولو قضاء في الحكم به - إذا سجد.. علمنا أنه لم يقع في نفس الأمر [١٧٥/ب] وفي علم الله أصلاً، حتى نحتاج إلى القول بعود الدخول، بل لا معنى له.

وإن لم يسجد.. علمنا أنه وقع من حين السلام في نفس الأمر وفي علم الله تعالى، وهذان الاحتمالان صرّح بهما في «فتح القدير»، وأشعرهما كلام صاحب «العناية» حيث قال: معنى التوقف أنه إن سجد بعد السّلام.. حكمنا ببقاء التحريمة، وإلا.. فلا.

ثم قال بعد أسطر: ليس معنى التوقف الخروج من وجه دون وجه، بل معناه الخروج من كل وجه، لكن بفرضية العود.

فإن كلامه الأول يدل على الاحتمال الثاني، وكلامه الثاني يدل على الاحتمال الأوّل، والاحتمال الثاني هو المناسب لأكثر الكتب.

إِن سجَدَ.. عَادَ إِلَيْهَا، وَإِلَّا.. لَا.

فَيصحُّ اقْتِدَاءُ مَنِ اقْتدى بِهِ بعدَ سَلَامِهِ.

وَيصيرُ فَرْضُهُ أَرْبعاً بنيَّةِ الْإِقَامَةِ.

وَيبْطلُ وضوؤُهُ بقهقهةٍ ....

ثم جعل بعض مشايخنا بهذين الاحتمالين المختلفين قولين عندهما؛ منهم من اختار الثاني، ومنهم من اختار الأول على ما نص به في «البدائع».

وقال في «الزيلعي»: وقال بعض المشايخ: يخرج من الصلاة من حين سلّم وتنقطع به التحريمة من غير توقف عندهما، وإنما التوقف في عود التحريمة ثانياً، بمعنى أنه إن عاد إلى السّجود.. عادت التحريمة، وإلا.. فلا وهذا هو الاحتمال الأول.

ثم قال: وهذا الاحتمال أسهل لتخريج المسائل، والاحتمال الآخر أصح؛ لأن التحريمة إذا بطلت.. لا تعود إلّا بإعادتها ولم توجد انتهى.

وتعقبه في «فتح القدير» بقوله: ولا يبعد جعل الشرع نفس السجود والعود إليه إعادة، أقول: بل لا وجه للاحتمال الأول؛ لأنه يستلزم أن لا يصح الاقتداء وأن لا تنتقض الطهارة بالقهقهة، وأن لا يتغير فرضه بنية الإقامة بعد السّلام قبل السجود، وإن سجد بعدها، إلّا أن تقع هذه الفروع بعد الشروع في السجدة، وهو باطل.

وأيضاً المناسب للتسمّية بالموقوف هو الاحتمال الثاني؛ لكن الظاهر من كلام المصنف هو الاحتمال الأوّل، قال «الزيلعي»: إنه أسهل حيث قال: (إن سجد.. عاد إليها) أي إلى الصّلاة فيدخل في تحريمتها.

(وإلّا.. لا) يعود إليها:

١- (فيصح اقتداء من اقتدى به بعد سلامه) قبل أن يسجد للسّهو.

٢- (ويصير فرضه أربعاً بنية الإقامة) بعد سلامه قبل أن يسجد له.

٣- (ويبطل وضوؤه بقهقهة) بعد سلامه قبل أن يسجد له.

إِنْ سجَدَ، وَإِلَّا.. فَلَا.

(إن سجد له) قيدٌ لكلّ من الثلاثة.

(وإلا.. فلا) يصح الاقتداء؛ ولا يتغير فرضه أربعاً، ولا يبطل وضوؤه.

ولا يخفى عليك أن هذا بناء على ما ظهر من كلامه، وهو الظاهر من كلام «الهداية» أيضاً، وبه صرح في «غاية البيان»، وتعقبه في «البحر» بأن الحكم في الثاني والثالث ليس كذلك عندهما؛ فإن الحكم في الثاني: أنه إذا نوى الإقامة بعد السلام قبل السّجود.. لا يتغير فرضه عندهما، ويسقط عنه سجود السّهو؛ لأنه لو سجد.. فقد عاد إلى حرمة الصّلاة، فيتغير فرضه أربعاً فيقع سجوده في خلال الصلاة، فلا يعتد به، فلا فائدة في الاشتغال به.

وأما الحكم في الثالث أن لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لأن القهقهة أوجبت سقوط سجود السّهو عند الكل لفوات حرمة [١٧٦/أ] الصّلاة؛ لأنه كلام، فالحكم فيه هو النقض عند محمّد، وعدمه عندهما. نقله عن «المحيط» و«شرح الطحاوي».

أقول: إن كون الحكم في الثاني ما ذكره لا ينافي صحة تفريعه على ما قبله، غايته: أن يشعر عدم سقوط السجدة عنه، ثم إن تفريع هذه الفروع الثلاث على الاحتمال الأول من احتمالي الموقوف.. ليس على ما ينبغي على ما ذكرناه، بل الصّواب أن يفرّعها على الاحتمال الثاني منهما، وحمل عبارته على الاحتمال الثاني بعيد.

ثم وجه قولهما -أنّ السّلام محلّل بالنص والإجماع فلا ينقطع عن العمل إلّا لضرورة الحاجةُ إلى أداء سجدة السّهو، ولا ضرورة إذا لم يعد، فيعمل عمله لتحقق المقتضي وزوال المانع، وهذا على طريقة تخصيص العلّة والمخلص معروف، وهذا الوجه يؤيّد الاحتمال الثاني على ما صرّح به في «الزيلعي» تأمل.. تُفَرِّقُهُ.

وَعند مُحَمَّد: لَا يُخرجُهُ، فَتثبتُ الأحكامُ الْمَذْكُورَةُ سجدَ، أَو لَا.

وَلَو سلَّمَ مَن عَلَيْهِ السَّهْوُ بنيَّةِ أَن لَا يسْجدَ.. بطلَت نِيَّتهُ، ....

فإن قيل: إن الانقطاع عمل المحلّل، وبقاء التحريمة إذا كان لضرورة أداء السّجدة.. ينبغي أنِ لا يتعدى إلى جواز الاقتداء.

قلنا: إنّ صحّة الاقتداء من ضرورات التحريمة، والشيء إذا ثبت.. ثبت بجميع لوازمه.

(**وعند محمد: لا يخرجه**) أصلاً؛ لأن السّجدة وجبت جبراً لنقصان تمكن في المؤدّى، والجبر إنما يتحقّق إذا كان المجبور قائماً، وقيامه ببقاء التحريمة، فيحكم ببقائها تحصيلاً للفرض المطلوب (**فتثبت**) عنده (**الأحكام المذكورة**) من صحة الاقتداء، وتغير فرضه أربعاً، وبطلان وضوئه كما ثبت قبل السّلام.

(**سجد أو لا**)؛ لأنه في تحريمتها مطلقاً عنده.

(**ولو سلّم من عليه السّهو بنية أن لا يسجد.. بطلت نيته**) لأن هذا السّلام غير قاطع بالاتفاق، أما عند محمّد: فلعدم كونه محلّلاً أصلاً عنده على ما مرّ، وأما عندهما: فعلى البتات، فإذا لم يكن قاطعاً وحده فلم يكن قاطعاً مع النية أيضاً؛ لأنه تغيير للمشروع بالنية وذا لا يجوز.

ونوقض: بأن نية الإشراك بالله تغيير لا نقض المشروعات، أعني الإيمان.

وأجيب: بأنّ كلامنا أن الشرع جعل سلام الساهي غير قاطع، وهو يريد أن يجعله قاطعاً بالنية، وليس له ذلك؛ لأنه تغيير للمشروع، وليس من قِصْدِ من ينوي الإشراك أن يجعل الإيمان المشروع غير مشروع بقصده، بل قصده أن لا يأتي به.. فليس مما نحن فيه.

أقول: الأولى في الجواب أن يقال: إن النية المجردة تؤثر فيما ركنه عمل الباطن لا فيما ركنه عمل الجوارح، والإيمان عند المحققين عبارة عن التصديق المخصوص، والإقرار شرط لإجراء الأحكام.. فتؤثر فيه النية المجردة؛ لأنها من

وَله أَن يسْجدَ.

الأعمال القلبية أيضاً، بخلاف الصّلاة، وإنما كان هذا أولى لأنه هوالحاسم لمادة الإشكال بالكلية، بخلاف الجواب المذكور؛ لأنه لو أورد الاعتراض هكذا أنه بنية الخروج عن الصّلاة لا يخرج عنها وبنية الخروج عن الإيمان يخرج عنه، فما الفرق بينهما؟ حيث تؤثر في أحدهما دون الأخرى.. لا يحسم الجواب عنه، بل الحاسم عنه ما ذكرناه؛ فإن قيل: قد مرّ أنّ سلام السّاهي مخرج عن الصّلاة عندهما، فالقول هنا بعدم كونه مخرجاً يناقض.

قلنا: المراد بما سبق أن سلام الساهي من حيث [١٧٦/ب] هو معنى الماهية لا بشرط شيء مخرج على وجه التوقف، والمراد هنا: أن سلام السّاهي بشرط نية عدم السجدة بمعنى الماهية بشرط شيء غير مخرج.. فلا تناقض؛ لعدم اتحاد الموضوع.

(وله) أي: يلزمه (أن يسجد) أي: للسهو قبل أن يتكلم أو يقوم ويخرج من المسجد وإن انحرف عن القبلة؛ لأن الانحراف عن القبلة لا يضرّه ما دام في المسجد أو في الصفوف في الصّحراء، وهذا بناء على ما مرَّ من أنّ سلام من عليه السّهو غير قاطع لحرمة الصّلاة وإن نوى القطع؛ فإذا لم يكن قاطعاً.. يسجد له ونيته لغو.

فسّرناه بالسّهو لأنه لو سلم وعليه سجدة صلبية وهو ذاكر لها.. تفسد صلاته، والفرق على ما في «البحر»:

أن سجود السّهو يؤتى به في حرمة الصّلاة، وهي باقية على ما عرفت.

والصّلبية يؤتى بها في حقيقة الصّلاة؛ وقد بطلت بالسّلام العمد.

ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدة السّهو وهو غير ذاكر لهما، أو ذاكر للسهو فقط.. فإن سلامه لا يكون قاطعاً، فيسجد للتلاوة أولاً، ثم يتشهد ويسلّم، ثم يسجد للسهو ويتشهد ويسلّم.

ولو سلّم وهو ذاكر لهما أو ذاكر للتلاوة خاصة.. فسلامه حينئذ يكون قاطعاً، وسقطت عنه التلاوة والسّهو؛ لامتناع البناء بسبب الانقطاع.

ولو سلّم وعليه سجدة صلبيّة وسهويّة وهو ذاكر لهما أو ذاكر للصلبية خاصة.. فسلامه يكون قاطعاً، وفسدت صلاته.

وإن كان غير ذاكر لهما أو ذاكر للسهوية.. لم يكن سلامه قاطعاً، فيسجد للصلبية ويتشهد ويسلّم، ثم يسجد للسهو ويتشهد ويسلم.

ولو سلم وعليه صلبيّة وتلاويّة وسهويّة وهو غير ذاكر لهنّ أو ذاكر للسهوية.. لم يقطع ويقضي الأوليين مرتباً الأولا فالأوّل ثم يتشهد ويسلّم ثم يسجد للسهو.

وإن كان ذاكراً للصّلبيّة أو التلاويّة.. فسدت وكان سلامه قاطعاً.

وفي «فتح القدير»: وهذا في الصلبيّة ظاهر؛ لأنه سلم عمداً ذاكراً ركناً عليه، وأما في التلاويّة - فالمذكور وهو ظاهر الرواية وروى أصحاب الإملاء عن أبي يوسف - لا تفسد؛ لأن سلامه في حق الركن: سلام سهو لا يوجب فساد الصلاة، وفي حق الواجب: عمد وهو لا يوجبه أيضاً، بخلاف ما إذا كان ذاكراً للصلبيّة دون التلاويّة.

ولو سلم وعليه السهو وتكبير التشريق والتلبية بأن كان محرماً في أيام التشريق.. لا يسقط عنه ذلك كله؛ سواء كان ذاكراً للكل أو ساهياً عن الكلّ.

وإن أراد أن يؤدي.. يقدم بعد سجدتي السّهو التكبير ثم التلبية.

ولو بدأ بالتلبية قبل السهو.. سقطت سجدة السهو والتكبير.

ولو لبى قبل التكبير.. يسقط التكبير.

ولو سلّم وعليه صلبيّة وتلاويّة وسهويّة والتكبير والتلبية غير ذاكر لهما.. يسجدهما على الترتيب في وجوبهما، ثم يفعل الباقي.

ولو بدأ بالتلبية.. فسدت، أو بالتكبير.. لا تفسد ويجب عليه إعادته بعد فعل

وَإِن شكَّ فِي صلَاتِهِ.......................................

هذه الأشياء. كذا في «فتح القدير» و«الخلاصة».

(**وإن شك** [١٧٧/أ] **في صلاته**) قيّد بالظّرف؛ لأنه لو شكّ بعد الفراغ منها أو بعدما قعد قدر التّشهد في كمّها.. لا يعتبر ويجعل كأنه صلّى تماماً؛ حملاً له على الصّلاح؛ كالمتوضئ إذا شك في مسح رأسه بعد الوضوء، إلّا إن شكّ في التّعيين لا غير، بأن تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضاً وشك في تعيينه؟ قالوا: يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلّي ركعة بسجدتين، ثم يقعد ثم يسجد للسهو؛ لاحتمال أن المتروك الركوع.. فلا بدّ من الركعة وسجدتين؛ لأن السّجود الّذي كان أوقعه دونه.. لا عبرة به، وإن كان سجدة.. فقد سجد.

ولو تذكر في العصر أنه ترك سجدة وشك أنها منها أو من الظهر.. يتحرى؛ فإن لم يقع تحريه على شيء.. يتم العصر ويسجد سجدة واحدة؛ لاحتمال تركها منها، ثم يعيد الظهر ثم العصر احتياطاً استحباباً، ولو لم يعد العصر.. لا شيء عليه.

ولو علم أنه أدّى ركناً وشك أنه كبر للافتتاح أولاً، أو هل أحدث أوّلاً، أو أصابه نجاسة، أو هل مسح برأسه أو لا إن كان أوّل مرة.. استقبل، وإلا.. مضى ولا يلزمه الوضوء ولا غسل ثوبه؛ بخلاف ما لو شك أن هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت.. فإنه لا يصير شارعاً؛ لأنه لم يثبت له شروع بعد ليجعل للقنوت، ولا يعلم أنه نوى ليكون للافتتاح.

وفي الفتاوى: لو شك في تكبيرة الافتتاح فأعاد التكبير والثناء، ثم تذكر.. كان عليه السهو ولا تكون الثانية استقبالاً وقطعاً للأولى، هذا في ترك الفعل؛ فلو كان تذكر أنه ترك قراءة.. فسدت؛ لاحتمال كونها قراءة ثلاث ركعات.

ولو كان صلى صلاة يوم وليلة ثم ذكر أنه ترك القراءة في ركعة واحدة ولا يدري من أيّ صلاة.. يعيد صلاة الفجر والوتر لأنهما يفسدان بترك القراءة في ركعة، إلّا إن كان متذكراً أنه ترك في ركعتين.. فحينئذ يعيد الفجر والمغرب والوتر.

كم صلَّى؛ إِن كَانَ أَوَّلَ مَا عرض لَهُ اسْتقْبلَ، وَإِلَّا.. تحرى وَعملَ بِغَلَبَةِ ظَنِّهِ؛ فَإِن لم يكن لَهُ ظنٌّ.. بنى على الْأَقَلِّ، ....

ولو تذكر أنه تركها في أربع.. أعاد الرباعيات الثلاث فقط. كذا في «فتح القدير».

(كم صلّى) أي لم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً، قيّد به احترازاً عن الشك الواقع في غير العدد؛ كمن يصلّي من الظهر ركعةً بنيّة الظهر ثم شك في الثانية أنه في العصر، ثم شك في الثالثة أنه في النفل، ثم في الرابعة أنه في الظهر.. قالوا: يكون في الظهر والشك غير معتبر.

(إن كان أوّل ما عرض له) اختلف في تفسيره:

قيل: أول ما وقع له في عمره من حين بلغ.

وقيل: إنه لم يكن عادة له؛ واختاره الإمام السرخسي.

وقيل: أول ما عرض له في تلك الصّلاة؛ واختاره فخر الإسلام.

(.. استقبل) صلاته؛ لقوله صلى الله عليه وسلام: «إذا شك أحدكم في صلاته.. فليستقبل الصّلاة». وذلك بأن خرج من الأولى بما ينافيها، لكن الخروج عنها بالسّلام قاعداً أولى؛ للتعارف.

(وإلا) أي: وإن لم يكن أوّل ما عرض بأحد المعاني الثلاث، بل كان يعرضه كثيراً (.. تحرّى وعمل بغلبة ظنه) لقوله صلى الله عليه وسلام: «من شك.. فليتحر الصواب، وليتمّ عليه» رواه في «الصحيحين».

(فإن لم يكن له ظن.. بنى على الأقل)؛ لما رواه الترمذي وابن ماجه مرفوعاً: «إذا سها [١٧٧/ب] أحدكم في صلاته ولم يدر أنّه كم صلّى.. فليبن على أقلّ ما شك، وليسجد سجدتين».

وبالحمل على هذه المواضع الثلاث اندفع التّعارض بين هذه الأحاديث الثلاث.

وَقعدَ فِي كلِّ مَوضِعٍ احْتَمَلَ أَنَّهُ مَوضِعُ الْقعُودِ.

ثم أراد أن يبّين كيفيّة البناء فقال: (**وقعد في كل موضع احتمل أنه موضع القعود**) فرضاً كان القعود أو واجباً؛ لئلا يصير تاركاً له. بيانه: أن الشك إذا وقع في الفجر أن الّتي هو فيها: الأولى أو الثّانية.. تحرى وعمل بتحريه وسجد للسهو. وإن لم يقع تحرّيه على شيء.. بنى على الأقل، فيتمّ تلك الركعة ثم يقعد لاحتمال أنها ثانية؛ ثم يقوم فيصلّي ركعة أخرى لأنها ثانية بحكم وجوب الأخذ بالأقلّ؛ ثم يقعد ويسجد للسّهو.

وإن شك أنها ثانية أو ثالثة.. تحرّى؛ فإن لم يقع تحريه على شيء وهو قائم.. قعد ولا يتم تلك الركعة؛ لاحتمال كونها الثالثة، فيكون تاركاً لفرض القعدة، ثم يقوم فيصلي أخرى؛ لجواز كون القيام الذي رفضه بالقعود ثانية وقد تركه.. فعليه أن يصلّي أخرى ليتم صلاته.

وإن كان قاعداً والمسألة بحالها ولم يقع تحريه على شيء، أو وقع على أنها ثالثة.. تحرى في القعدات؛ فإن وقع تحريه أنه لم يقعد على ما قبلها، أو لم يقع تحريه على شيء.. فسدت؛ لأنّ صلاته في الوجهين دارت بين الصحة والفساد، فتفسد احتياطاً.

وإن شك أنها أولى أو ثالثة.. لا يتم ركعة، بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلي ركعتين؛ ثم يتشهد ويسلّم ويسجد للسّهو، ولو كان شكّه في أنها ثانية أو أولى واقعاً في سجوده.. يمضي فيها؛ سواء كانت السّجدة الأولى أو الثانية؛ لأنها إن كانت الأولى.. لزمه المضيُّ فيها، وإن كانت الثانية.. يلزمه تكميلها، ثم إذا رفع رأسه من السجدة الثانية.. يقعد قدر التشهد، ثم يقوم فيصلّي ركعة.

ولو كان شكّه في أنها ثانية أو ثالثة واقعاً في سجوده؛ فإن كان في السجدة الأولى.. أمكنه إصلاح صلاته على قول محمّد؛ لأنه إن كانت ثانية.. كان عليه إتمام هذه الركعة، وإن كانت ثالثةً.. لا تفسد عند محمد؛ لأنه لما تذكر في السّجدة.. ارتفعت تلك السّجدة، وصار كأنها لم تكن، كما لو سبقه الحدث في السجدة الأولى

من الركعة الخامسة، وإن كان هذا الشك في السجدة الثانية.. بطلت صلاته على ما في «الخلاصة» و«فتح القدير».

وإن وقع الشك في الرباعية أنّها الأولى أو الثانية.. عمل بالتحري؛ فإن لم يقع تحريه على شيء.. بنى على الأقل، فيجعلها أولى، ثم يقعد؛ لجواز أنها ثانية والقعدة فيها واجبة، ثم يقوم ويصلّي أخرى ويقعد؛ لأنها ثانية في الحكم والقعدة فيها واجبة، ثم يقوم فيصلي أخرى ويقعد؛ لاحتمال أنها رابعة، ثم يقوم ويصّلي أخرى ويقعد؛ لأنها الأخيرة حكماً.

ولو شك في أنها الرابعة أو الخامسة أو أنها الثالثة أو الخامسة.. فهو على القياس الذي ذكرناه في الفجر، فيعود إلى القعدة ثم يصلي ركعة ويتشهد، ثم يقوم فيصلي أخرى [١٧٨/أ] ويقعد ويسجد للسّهو.

ولو شك في الوتر وهو قائم أنها ثانية أو ثالثة.. يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد، ثم يقوم فيصلي أخرى ويقنت فيها أيضاً، هو المختار.

بخلاف المسبوق في الوتر بركعتين في رمضان إذا قنت مع الإمام في الثالثة ثم قام إلى قضاء ما سبق به.. لا يقنت ثانياً في الركعة الثالثة.

وكذا لو أدرك الإمام في ركوع الثالثة.. جعل كإدراكه القنوت معه، وهذا الفرق بين المسبوق في الوتر والسّاهي فيه في حق القنوت هو مختار الصدر الشهيد. كذا في «الخلاصة».

ولم يذكر المصنف لزوم سجود السّهو في جميع صور الشك سواء عمل بالتحري أو بنى على الأقّل على ما صرّح به في «فتح القدير»، مع أنه مما لا ينبغي تركه، ولكن لزوم سجود السهو ليس على إطلاقه - وإن أطلقه في «فتح القدير» - بل مقيّد بأن يشغله الشك قدر أداء ركن ولم يشتغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح على ما في صرّح به في «البحر».

توهَّمَ مصلِّي الظّهْرِ أنَّهُ أتمَّهَا فَسلَّم، ثمَّ علِمَ أنَّهُ صلَّى رَكْعَتَيْنِ.. أتمَّهَا وَسجدَ للسَّهْو.

ثم ذكر عن «السراج الوهّاج» أن في فصل البناء على الأقلّ: يسجد للسهو مطلقاً، وفي فصل البناء على غلبة الظن: إن شغله تفكره مقدار ركن.. وجب السّهو، وإلّا.. فلا.

وبين وجه الفرق بين الفصلين بأن في فصل البناء على الأقلّ حصل النقص مطلقاً باحتمال الزيادة، فلا بدّ من جابر؛ وفي الفصل الثاني حصل النقص بطول التفكر لا بمطلقه.

(**توهّم مصلّي الظهر أنه أتمّها فسّلم ثم علم أنه صلّى ركعتين.. أتمّها وسجد للسهو**) لأن النبي صلى الله عليه وسلام فعل كذلك على ما في حديث ذي اليدين، ولأن السلام ساهياً لا يبطل صلاته؛ لكونه دعاء من وجه، بخلاف سلام العمد.. فإنه قاطع.

ولو توهم أنه مسافر، أو أنه صلى الجمعة، أو أن الظهر ركعتان، وهو قريب العهد بالإسلام فسلّم.. فإنّ صلاته في هذه الصور باطلة؛ لأنه سلام عمد.

* * *

(بَابُ صَلَاةِ الْمَرِيضِ)

عجزَ عَنِ الْقيامِ، أَو خَافَ زِيَادَةَ الْمَرَضِ بِسَبَبِهِ.. صلَّى قَاعِداً، يرْكَعُ وَيسْجدُ.

وإِنْ تعذَّرَ الرُّكُوعُ والسُّجُودُ.. أَوْمَأَ بِرَأْسِهِ قَاعِداً، ....

(بابُ صَلاةِ المَريضِ)

ذكر صلاة المريض عقيب سجود السّهو لأنهما من العوارض السّماوية، والأول أعمّ موقعاً من الثانية فقدمه.

(عجز عن القيام) حقيقة: بحيث لو قام لسقط لمرضه، أو حكماً: على ما أشار إليه بقوله: **(أو خاف زيادة المرض بسببه)** أي بسبب القيام أو خاف بطء برئه **(..صلّى قاعداً يركع ويسجد)**؛ لقوله صلى الله عليه وسلام: «صلِّ قائماً؛ فإن لم تستطع.. فقاعداً؛ فإن لم تستطع.. فعلى الجنب تومئ إيماء»، أخرجه الجماعة عن عمران بن الحصين إلّا مسلماً، ولأن الطاعة بحسب الطاقة.

وفي «الخلاصة»: لو أن المريض إذا صلّى في بيته يستطيع القيام، وإذا خرج إلى الجماعة لا يستطيع القيام.. يصلي في البيت قائماً.

قال شمس الأئمة: الأورجندي: يخرج إلى الجماعة لكن يكبّر قائماً ثم يقعد عند الركوع.

والأول: أصح وبه يفتى. انتهى.

في «الأشباه»: الأصح: أن يخرج إلى الجماعة، ولو قدر على القيام متكئاً على عصى أو خادم.. قال شمس الأئمة الحلواني: الصحيح: يلزمه القيام ولا يجوز له تركه، ولو قدر على بعض القيام لا كله.. لزمه ذلك القدر [١٧٨/ب]، حتى لو كان لا يقدر إلّا على التحريمة.. لزم أن يتحرم قائماً ثم يقعد.

(وإن تعذر الركوع والسّجود.. أومأ برأسه قاعداً)؛ لما رويناه وذكرناه.

واعلم: أن المريض الذي يصلّي قاعداً بركوع وسجود أو بإيماء.. يقعد حال التشهد مثل الأصحاء إجماعاً إن قدر عليه، وأما في حال القراءة والركوع.. فعن أبي حنيفة أنّه يجلس كيف شاء من غير كراهة: محتبياً، أو متربّعاً، أو على ركبتيه، أو على ركبته، أو كما في التشهد. وهو المختار؛ للتعارف في القعود في الصّلاة.

وقال أبو يوسف: إنّه يحتبي.

وقال محمد: إنّه يتربع.

وقال زفر: إنّه يقعد في جميع صلاته؛ كما في حال التشهد، وبه أخذ أبو اللّيث.

وفي «الخلاصة»: وعليه الفتوى.

وقال في «البحر»: والصحيح ما روي عن أبي حنيفة؛ لأنّ عذر المرض أسقط عنه الأركان.. فلأن يسقط عنه الهيئات أولى.

ثم ذكر في الكفالة وقال: ومن المسائل الّتي يفتى بقول زفر: قعود المريض في صلاته كقعود المصلّي في التشهد. انتهى.

وأقول: والّذي ظهر من جملة هذا: أنّ وضع اليد اليمنى على اليسرى من تحت سرته ليس بلازم في الصّلاة قاعداً، ومما يدل عليه: ما صرح به في «الحاوي القدسي» حيث قال: إنّ وضع اليد اليمنى على اليسرى من سنة القيام في الصلاة، وهو ساقط عن صلاة العاجز.

وممّا يدّل عليه أيضاً: ما قالوا في صفة الصّلاة: أنّه وضع يمناه على اليسرى في كلّ قيام سنّ فيه ذكر عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأنّ هذا الوضع إنَما شرع لكونه أقرب إلى الخضوع والتعظيم، وهذا المعنى يوجد في كلّ قيام كذلك، حتى يضع عندهما حالة الثناء والقنوت.

وقال محمد: إنّ هذا الوضع إنّما شرع في كلّ قيام شرع فيه القراءة، فلا يضع حالة الثناء، بل يضع عند شروعه في القراءة؛ لأنّه إنّما شرع مخافة اجتماع الدم في

رؤوس الأصابع، وإنّما يخاف ذلك حالة القراءة؛ لأنّ السنة فيها تطويلها، ولا يخفى عليك أن أصلهم هذا لا يجري في صلاة القاعد؛ لعدم القيام فيها؛ ولأنّ وضع اليمنى على اليسرى حالة القعود بناء في كمال التعظيم عادة، وهذا ظاهر.

وإنّما الإشكال فيما ذكر في «شرح المنية» قال: رجل أحدب بلغت حدبته إلى الركوع.. يخفض رأسه في الركوع؛ تحقيقاً للانتقال من القيام إلى الركوع، وليس عليه غير ذلك. كذا قالوا، لكن فيه الإخلال بالسنة، وهو تسوية الرأس مع العجز وعدم تنكيسه، فكان ينبغي أن يكتفي بمجرد النية مع التكبير؛ كالمصلّي قاعداً إذا انتقل إلى الركعة الثالثة؛ وكما أنّ هناك مخالفة الوضع بكون يديه تكونان مبسوطتين على فخذيه حال التشهد، ثم يقبضهما عند الانتقال إلى الثالثة.. كذلك هناك تكون يداه مضمومتين حال القيام، ثم يعتمد بهما على ركبتيه في الركوع. انتهى.

فإن قوله أوّلاً: «ينبغي أن يكتفي بمجرد النية مع التكبير كالمصلّي [١٧٩/أ] قاعداً».. يشعر لزوم قبض اليدين.

وقوله ثانياً: «ثم يقبضهما».. يدلّ على لزوم قبضهما في حال الانتقال إلى الثالثة؛ ليعلم انتقاله من القعدة الأولى إلى الثالثة؛ لكنه لا يلزمه لزوم وضع اليمنى على اليسرى في الركعة الأولى والثانية والرابعة وقت القراءة؛ لأنّ الحكم إذا كان معلّلاً.. لا يوجد إلّا مع علته، ولم توجد علته في تلك المواضع، على أنّ القبض أعمّ من الوضع المخصوص - أعني: وضع اليمنى على اليسرى - فلا يدل عليه في الثالثة أيضاً، سلّمناه، لكن تعيين الهيئة المخصوصة مخالف لما رويناه عن أبي حنيفة، وهو المذهب على ما صرّح به في «البحر»، وقال: إنّ الأيسر على المريض عدم التقييد بكيفية من الكيفيات.

وقال في «قاضي خان»: ويجلس المريض كيف شاء، وقد ذكرنا أنّ الفتوى على القعود كما في حال التشهد؛ أي: مع جميع الخصوصيات المعتبرة فيها.. فالأولى أن يكتفي بالنية مع التكبير في الانتقال إلى الركعة الثالثة، على ما صرّح به أوّلاً.

وَجعلَ سُجُودَهُ أَخفضَ مِن رُكُوعِهِ.

وَلَا يرفعُ إِلَى وَجهِهِ شَيْئاً للسُّجُودِ؛ فَإِن فعلَ وَهُوَ يخْفضُ رَأسَهُ.. صَحَّ إِيماءً، وَإِلَّا.. فَلَا.

وَإِن تعذَّرَ الْقعُودُ.. أَوْمَأَ: مُسْتَلْقِياً وَرِجلَاهُ إِلَى الْقبْلَةِ.

أَو مُضْطَجِعا وَوَجهه إِلَيْهَا.

(**وجعل سجوده أخفض من ركوعه**)؛ لحديث علي رضي الله عنه: أنّه ﷺ جعل سجوده أخفض من ركوعه حين صلى بالإيماء، ولأنّ إيماءه هذا قائم مقام الركوع والسجود.. فأخذ حكمهما.

(**ولا يرفع إلى وجهه شيئاً للسجود**) عليه؛ لما روي أنّه ﷺ دخل على المريض فوجده يصلي كذلك.. فنهاه عنه؛ (**فإن فعل**) الرفع مع كونه مكروهاً تحريماً للنهي عنه (**وهو يخفض رأسه**) للركوع والسجود على النحو السابق (.. **صح**) فعله (**إيماء**) أي لا سجوداً؛ لما في «الولوالجي»: لو رفع المريض شيئاً سجد عليه ولم يقدر على الأرض.. لم يجز إلّا أن يخفض برأسه لسجوده أكثر من ركوعه؛ ثم يلزقه بخشبة فيجوز؛ لأنّه لما عجز عن السّجود.. وجب عليه الإيماء، والسجود على الشيء المرفوع.. ليس بإيماء، إلّا أن يحرك رأسه ويخفضه.. فحينئذ يجوز؛ لوجود الإيماء لا لوجود السجود على ذلك الشيء.

(**وإلّا**) أي: وإن لم يخفض رأسه للركوع والسجود (.. **فلا**) يصح لعدم الإيماء، وهو المناط.

(**وإن تعذر القعود**) مستوياً أو مستنداً.. فإنه إن قدر عليه مستنداً لزمه القعود كذلك، على ما في «فتح القدير» (.. **أومأ**) برأسه وجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد؛ ليتمكن من الإيماء بالركوع والسجود؛ لأنّ حقيقة الاستلقاء يمنع الأصحاء عن الإيماء.. فكيف بالمريض؟ كذا في «العناية».

(**مستلقياً**) على قفاه (**ورجلاه إلى القبلة أو مضطجعاً**) على جنبه الأيمن أو الأيسر (**ووجهه إليها**) هذا التخيير مختار صاحب «الهداية».

وَإِن تعذَّرَ الْإِيمَاءُ بِرَأْسِهِ.. أُخِّرَت.

وقال في «القنية»: مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء.. قيل: يجوز، والأظهر: أنّه لا يجوز.

وإن تعذر الاستلقاء.. يضطجع على شقه الأيمن أو الأيسر ووجهه إلى القبلة. انتهى.

وفي «البحر»: ودعوى الأظهرية خفيٌّ، بل الأظهر: الجواز؛ وفي تقديم الاستلقاء إشارة إلى أنه الأفضل من [١٧٩/ب] الاضطجاع، وهو المشهور من الرّوايات.

وعن أبي حنيفة عكسه، وبه أخذ الشافعي، معلّلاً بأنّ استقبال القبلة يحصل بالاضطجاع، ولهذا وضع في اللحد مضطجعاً، وأمّا المستلقي.. فيكون مستقبلاً إلى السّماء، وإنما تستقبل إلى القبلة رجلاه فقط.

ولنا: ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما: عن النبي ﷺ أنّه قال في المريض: إن لم يستطع قاعداً.. فعلى القفاء يومئ إيماء، ولأنّ التّوجه إلى القبلة بقدر الممكن فرض، وهو في الاستلقاء؛ لأنّ الإيماء تحريك الرّأس، فإذا صلّى مستلقياً.. يقع إيماؤه إلى القبلة، وإذا صلى على الجنب.. يقع منحرفاً عنها.

(**وإن تعذر الإيماء برأسه.. أخّرت**) الصّلاة؛ لقوله ﷺ: «فإن لم يستطع.. فعلى قفاه، يومئ إيماء، فإن لم يستطع.. فالله أحّق بقبول العذر منه».

وقوله: «أخّرت» إشارة إلى عدم سقوطها، فيقضيها عند القدرة.

وإن كان العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مفيقاً وهو الصحيح على ما في «الهداية»؛ لأنّه يفهم مضمون الخطاب، بخلاف المغمى عليه.

وقال «قاضي خان»: سقط عنه الصلاة، ولا يلزمه القضاء إذا كثر وإن كان يفهم مضمون الخطاب، فجعله كالمغمى عليه. كذا في «المحيط»، واختاره شيخ الإسلام وفخر الإسلام؛ لأنّ مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب.

وَلَا يومِئُ بِعَيْنَيهِ، وَلَا بحاجبَيهِ، وَلَا بِقَلْبِه.

وَإِن قدَرَ على الْقيامِ وَعجزَ عَنِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ.. يومئ قَاعِداً، وَهُوَ أفضلُ منَ الْإِيمَاءِ قَائِماً.

واستشهد «قاضي خان» بما روي عن محمّد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من السّاقين.. لا صلاة عليه.

ودُفع بأن ذاك في العجز المتيقن امتداده إلى الموت، وكلامنا فيما إذا صح المريض بعد ذلك، لا فيما إذا مات قبل القدرة على القضاء.. فلا يجب عليه ولا الإيصاء به؛ كالمسافر والمريض إذا أفطرا في رمضان وماتا قبل الإقامة والصحة.

وعلى القول الأول: معنى العذر في الحديث عذر التأخير، وعلى الثاني: عذر السقوط.

(**ولا يومئ بعينيه ولا بحاجبيه ولا بقلبه**)؛ لأنّ نصب الإبدال بالرأي ممتنع، ولم يرد به الشرع، ولا قياس على الرأس؛ لأنّ الرأس مما يتأدى به ركن الصلاة دون العين وأختيه.

وقال زفر: إنه يومئ بحاجبيه؛ فإن عجز فبعنيه، وإن عجز.. فبقلبه.

وقال الشافعي: يومئ بعينه وقلبه.

وقال الحسن: يومئ بحاجبيه وقلبه، ثم يعيد إذا صح.

(**وإن قدر على القيام وعجز عن الركوع والسجود.. يومئ قاعداً**) خلافاً لزفر والشافعي؛ لأنّ القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن ركن آخر، ما لم يعجز عنه.

قلنا: ركنية القيام للتوسل به إلى السجدة؛ فإن كان لا يتعقبه السجود.. لا يكون ركناً فيتخيّر، فأشار إلى ما هو أفضل بقوله: (**وهو أفضل من الإيماء قائماً**)؛ لأنّه أشبه بالسجود؛ فإنّ عند الإيماء قاعداً يصير رأسه أقرب إلى الأرض من الإيماء قائماً.

وَلَو مرضَ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ.. بنى بِمَا قدَرَ.

وَلَو افتتَحَهَا قَاعِداً يرْكَعُ وَيسْجُدُ، فَقدرَ على الْقيام.. بنى قَائِماً.

وَقَالَ مُحَمَّدٌ: يسْتَأْنفُ.

وَإنِ افتتَحَهَا بإيماءٍ فَقدرَ على الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ.. اسْتَأْنفَ.

اعترض: بأنّ هذا تعليل في مقابلة النص؛ لأنّ حديث عمران بن حصين - على ما رويناه - يدل على أنّ المصير إلى القعود إنّما هو عند العجز عن القيام، والمفروض خلافه.

أجيب: بأنّه محمول على ما إذا كان قادراً على الركوع والسجود [١٨٠/آ] حالة القيام؛ بدليل أنّه ذكر الإيماء في حال ما يصلي على الجنب، فدلّ على أنّ المراد بحالة القيام: القدرة على الأركان.

(**ولو مرض في أثناء الصّلاة.. بنى بما قدر**) يعني: يُتِمُّ قاعداً بركوع وسجود، وإلّا.. فبإيماء؛ وإلّا.. فمستلقياً؛ لأنّه بناء الأدنى على الأعلى.

وعن أبي يوسف: إنّه إذا صار إلى حالة الإيماء.. يستقبل الصّلاة؛ لأنّ تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسّجود، فلا يجوز بدونهما.

قلنا: إذا بنى.. كان بعض صلاته كاملاً وبعضه ناقصاً، وإذا استقبل.. كانت كلها ناقصة؛ فأداء بعضها كاملاً: أولى من أداء كلّها ناقصاً.

(**ولو افتتحها قاعداً يركع ويسجد فقدر على القيام.. بنى قائماً، وقال محمد: يستأنف**) بناء على اختلافهم في الاقتداء؛ فإنّ اقتداء القائم بالقاعد.. لا يجوز عنده، ويجوز عندهما، على ما مر. فكذا مسألة البناء؛ لأنّه إمام في حق نفسه، بخلاف الصحيح الّذي شرع التطوع قاعداً ثم قام وبنى الباقي قائماً.. فإنّه يجوز بالاتفاق؛ لأنّ تحريمته قد انعقدت للقيام أيضاً للقدرة عليه عند الشروع، بخلاف تحريمة المريض.. فإنّها ما انعقدت إلّا للقعود.

(**وإن افتتحها بإيماء فقدر على الركوع والسجود.. استأنف**)؛ لأنّ بناء القوي

وللمتطوِّعِ أَن يتّكِئَ على شَيْءٍ إِنْ أَعيى.

وَلَو صلَّىَ فِي فَلَكٍ جَارٍ.. قَاعِداً بِلَا عذرٍ.. صَحَّ، خلافاً لَهُمَا.

وَفِي المَربوطَةِ.. ....

على الضعيف لا يجوز، فلو أومأ مضطجعاً ثم قدر على الإيماء قعوداً.. استأنف أيضاً، لكن ينبغي أن يقيد الكلام بما إذا قيد بركوع وسجود؛ لأنّه لو افتتحها بإيماء ولم يؤد ركناً بالإيماء وقدر على الركوع والسّجود.. يبنى عليه؛ لأنّه مجرد تحريمة، فلا يكون من بناء القوي على الضعيف. كذا في «فتح القدير» عن «جوامع الفقه».

(**وللمتطوع أن يتكئ على شيء إن أعيى**)، وكذا يجوز له القعود عند العي؛ لأنّه عذر عند أبي حنيفة، وعندهما: لا يجوز القعود إلّا إذا عجز، ولو أتكأ بغير عذر؟ قيل: يكره، وقيل: لا. والأول أحوط.

(**ولو صلى في فلك جار قاعداً**) بركوع وسجود؛ إذ لا صلاة بالإيماء بلا عذر: لا الفرض، ولا التطوع، على ما في «الخلاصة».

(**بلا عذر.. صحّ**) عند أبي حنيفة، والخروج أفضل.

(**خلافاً لهما**) لأنّ القيام مقدور له.. فلا يجوز تركه.

وله: أن الغالب من حال راكب السفينة دوران الرأس عند القيام حال جريانها، والغالب كالمتحقق، إلّا أنّ القيام أفضل؛ لبعده عن شبهة الخلاف.

ولا بد أن يتوجه إلى القبلة كيفما دارت السفينة؛ سواء كان عند الافتتاح أو في أثناء الصلاة؛ لأنّ التوجه إلى القبلة فرض مهما قدر عليه.. فلا بدّ أن يتحول وجهه إليها كلّما دارت السفينة؛ بخلاف راكب الدابة؛ لأنّه مع سيرها يتعذر الاستقبال إليها. هذا الخلاف في السائرة.

(**وفي المربوطة**) أي بالشط -لأنّ المربوطة بالبحر في لجّة البحر وهي تضطرب: فالأصح: أنّه إن كان الريح يحركها شديداً.. فهي كالسائرة، وإن حرّكها

لَا تجوزُ بِلَا عذرٍ.

قليلاً.. فهي كالواقفة على ما في «الكفاية» و«فتح القدير» - (لا تجوز) الصلاة أي قاعداً (بلا عذر) أي: بالاتفاق على ما هو الظاهر من اختصاص الخلاف بالجارية.

وقيل: إنّ على قول أبي حنيفة [١٨٠/ب] يجوز الصّلاة قاعداً في السفينة؛ جارية كانت أو واقفة، وهكذا روي عن محمّد، والصّحيح: أنّ الخلاف بينه وبين صاحبيه في الجارية لا في المربوطة على ما في «الهداية» وحواشيه.

ثم الظّاهر من «الهداية» و«النّهاية» و«الاختيار»: جواز الصّلاة في المربوطة في الشط مطلقاً؛ حيث قال في «الهداية»: والمربوطة كالشط؛ يعني: كما جازت الصّلاة في الشط قياماً وقعوداً عند العذر.. جازت في المربوطة أيضاً.

ولكن ذكر في «الإيضاح»: إن كانت السفينة موثوقة في الشط، وهي على قرار الأرض، فصلى قائماً.. جاز؛ لأنّها إذا استقرت على الأرض.. فحكمها حكم الأرض؛ فإن كانت مربوطة ويمكنه الخروج.. لم تجز الصلاة فيها؛ لأنّها إذا لم تستقر.. فهي كالدّابة. انتهى.

بخلاف ما إذا استقرت.. فإنّها حينئذ كالسّرير.

وقال في «الكفاية»: سفينة موثوقة على شط الجيحون، وهي على ظهر الماء غير مستقرة على الأرض؛ والشط طين لا يمكنه الصّلاة فيه إلّا بالإيماء.. يصلي في الشط بالإيماء؛ لأنّ الصّلاة في السفينة لا تجوز له. انتهى.

كلام المصنف يلائم كلام «الهداية»؛ لأنّ منطوقه: عدم جواز الصّلاة قاعداً بلا عذر، ومفهومه: جوازها قائماً بلا عذر وقاعداً بعذر؛ وقد أطلق المربوطة ولم يقيّدها بالاستقرار على الأرض؛ ولا يجوز اقتداء رجل من سفينة بإمام في سفينة أخرى إلّا إذا كانت السفينتان مقارنتين، بخلاف ما إذا كانا على دابتين مقارنتين؛ حيث لا يصح؛ لاختلاف المكان.

وَمن أُغميَ عَلَيْهِ أَو جُنَّ يَوْماً وَلَيْلَةً.. قضى.
وَإِن زَادَ سَاعَةً..

(ومن أغمي عليه أو جن يوماً وليلة.. قضى) ما مضى بعد الإفاقة استحساناً، والقياس: أن لا قضاء عليه بعد استغراقهما وقت صلاة كاملة، وهو قول الشافعي ومالك؛ لما رواه الدّارقطني عن عائشة رضي الله عنها: سألت النبي ﷺ عن الرجل يغمى عليه فيترك الصّلاة؟ فقال: «ليس لشيء من ذلك قضاء»، إلّا أن يغمى عليه في وقت صلاة فيفيق فيه.. فإنه يصليها، ولأنّه عذر يعجزه عن فهم الخطاب، فيمنع قليله وكثيره الوجوب.

وقالت الحنابلة: يقضي ما فاته وإن كان أكثر من ألف صلاة؛ لأنّه فرض.

وتوسّط أصحابنا فقالوا: إن كان يوماً وليلة.. قضى؛ لما روي أنّ عليّاً رضي الله عنه أغمي عليه يوماً وليلة.. فقضى.

والجنون في معناه فيلحق به، ولأنّه قليل فلا يلحقه حرج، وهو المناط؛ لأنّ نفس الإغماء والجنون لا ينافي أهلية الوجوب؛ لبقاء الذمة ببقاء عقله حقيقة وإن لم يقدر على استعماله، وذلك إنما يوجب خللاً في القدرة، وهو يوجب التأخير لا سقوط أصل الوجوب؛ لأنّ فائدة الوجوب: إمّا الأداء أو القضاء بلا حرج، ولم يقع بالإغماء والجنون اليأسُ عن فائدة القضاء، إلّا أن يمتد ويوقعه في الحرج.. فحينئذ يكون مسقطاً.

(وإن زاد) على يوم وليلة (ساعة) أي جزءاً قليلاً من أجزاء الدورة.

واعلم أنّ اليوم بليله يطلق عند أصحاب الشرائع على مدة مفارقة الشمس من نقطة الغروب إلى عودها إليها.

وعند البعض: من [١٨١/أ] طلوعها إلى مثله.

وعند المنجمين: من دائرة نصف النّهار إلى مثله، وشيء من هذه الأقوال ليس بمراد ههنا، بل المراد ههنا هو زمان مفارقة الشمس من نقطة عرض فيها المرض إلى

لَا يقْضِي.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: يقْضِي مَا لم يدخلْ وَقتُ سادسةٍ.

عودها إلى تلك النّقطة (.. **لا يقضي**) عند أبي حنيفة وأبي يوسف، (**وعند محمّد: يقضي ما لم يدخل وقت سادسة**)، وهم اتّفقوا على أنّ الزّيادة على يوم وليلة يسقط القضاء، ثم اختلفوا في جهة الزّيادة المسقطة، فقالا: إنها معتبرة من حيث الساعات.

وقال محمّد: من حيث الأوقات؛ لأنّ الحرج يحصل بالكثرة، والكثرة بالتكرار، والتكرار بفوات ست أوقات.. فالصّواب أن يقول: «ما لم يخرج» بدل: «ما لم يدخل».

ولهما ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنّه أغمي عليه أكثر من يوم وليلة.. فلم يقض، وثمرة الخلاف: أنّه لو أغمي عليه قبيل الزّوال ثم أفاق من اليوم الثاني في وقت الظهر.. يلزمه القضاء عند محمّد لا عندهما، هذا في الإغماء بما ليس بصنعه؛ بأن مرض.

ولو أغمي عليه بفزع من سبع أو آدميّ أكثر من يوم وليلة.. سقط عنه القضاء بالاتفاق.

ولو شرب الخمر وذهب عقله أكثر من يوم وليلة.. لا يسقط رغماً له.

ولو شرب البنج أو الدّواء فذهب عقله أكثر منه.. لا يسقط عندهما، ويسقط عند محمّد.

ثم هذا في الإغماء الدائم.

وأمّا إذا أغمي ساعة وأفاق ساعة.. فهذا الإغماء غير معتبر ولو أكثر من يوم وليلة.

* * *

(بَابُ سُجُودِ التِّلَاوَةِ)

يجبُ...

(بَابُ سُجُودِ التِّلَاوَةِ)

من قبيل إضافة المسبّب إلى السّبب، اعترض بالسّماع والاقتداء.

وأجيب: بأنّ سبب السّماع هو التلاوة أيضاً، والسّبب على الإمام هو السّبب على المقتدي.. فالسّبب في الحقيقة هو التلاوة، فلا يجب بالكتب والتهجي.

وشرائطها: شرائط الصّلاة إلّا التّحريمة.

(يجب) أي على التراخي، وقيل: على الفور، والمختار: هو الأول؛ لأنّ دلائل وجوبها مطلقة عن تعيين الوقت.. فيتراخى الوجوب إلى آخر عمره، كما في سائر الواجبات الموسعة، هذا في غير الصلاتيّة.

وأمّا المتلوّة في الصلاة.. فإنها تجب على سبيل التّضييق في أصح الرواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لقيام دليل الفور فيها؛ وهو: أنّها وجبت بما هو من أفعال الصّلاة وهو القراءة فيها.. فالتحقت بأفعالها وصارت جزءاً من أجزائها، ولهذا قلنا: إذا تلا آية السجّدة فيها ولم يسجد ولم يركع فوراً حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة فيه أو نواها في السجدة الصّلبيّة.. لم يجز؛ لأنّها صارت ديناً في الذمة، والدَّين يقضى بما له لا عليه، وأكثر المشايخ لم يقدروا لطول القراءة شيئاً، بل فوّضوا إلى رأي المبتلى به كما هو مذهب أبي حنيفة في أمثاله.

وقال بعضهم: إنّ قرأ آية أو آيتين.. لم تطل، وإن قرأ ثلاثاً.. طالت وصارت بمحلّ القضاء.

وفي «البحر» عن الإسبيجابي: الظاهر أن الثلاث لا يعدم الفور.

وفيه أيضاً عن «التنجيس»: أنّه إذا قرأ آية السجدة في الصّلاة.. يكره تأخيرها، وإن قرأها خارج الصّلاة.. لا يكره تأخيرها.

وذكر الطحاوي: أنّ تأخيرها [١٨١/ب] مكروه مطلقاً، وهو الأصح. انتهى.

علی:
مَن تَلا آيَةً مِن أَربعَ عشرةَ آيَةً؛ فِي: «الْأَعْرَافِ، والرَّعدِ، والنَّحلِ، والإِسراءِ،..

ومراده بالكراهة في خارج الصلاة: تنزيهيّة؛ لما ذكرنا أنّ المختار أنّها واجبة على التراخي في خارج الصّلاة.

(**على من تلا آية**)؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٢٠ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ ذمّهم على ترك السّجود، وإنّما يستحق الذّم بترك الواجب، ثم التّالي أعمّ من المصلي وغيره، والإمام والمنفرد، أصم أو لا، نائماً أو مستيقظاً، مفيقاً أو سكران بعد أن كان أهلاً؛ لوجوب الصلاة بأن كان: مسلماً، عاقلاً، بالغاً، طاهراً من الحيض والنفاس؛ إذ لا يجب على كافر وصبي ومجنون وحائض ونفساء قرؤوا أو سمعوا، ويجب على المحدث والجنب.

والتلاوة أيضاً أعمّ من الجهر والإخفاء، ومن العربية والفارسية، فهم أو لا.

واختلف في السّامع، فقال أبو حنيفة: يجب عليه أيضاً، فهم أو لا؛ إذا أخبر أنّه قرأ آية سجدة.

وقالا: يشترط علمه بأنّه يقرأ القرآن، وأمّا لو قرأ بالعربيّة.. فيلزمه مطلقاً على العربي لا على العجمي، ولا يجب على الأصم من السامع. كذا في «فتح القدير».

(**من أربع عشرة آية**:

١- **في الأعراف**) عند قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾.

٢- (**والرعد**) عند قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾.

٣- (**والنحل**) عند قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾.

٤- (**والإسراء**) عند قوله: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾.

وَمَرْيَمَ، وَالْحجِّ أَوَّلاً، وَالْفرْقَانِ، والنَّملِ، وألم تَنْزِيل، وص، وفُصِّلت،.........

٥- (ومريم) عند قوله: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّواْ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾.

٦- (والحج أوّلاً) عند قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ﴾.. الآية، وقال الشافعي: فيها سجدتان؛ لما رواه أبو داود مرفوعاً: «إنّ فيها سجدتين»، قلنا: نعم، إلّا أنّ الثانية صلاتيّة لا تلاويّة؛ بدليل اقترانها بالركوع؛ حيث قال تعالى: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾، والمعهود في مثله من القرآن كونه من أوامر ما هو ركن الصلاة بالاستقراء؛ نحو: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾.

٧- (والفرقان) عند قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾.

٨- (والنمل) عند قوله: ﴿أَلَّا يَسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾، على قراءة العامّة، وعند قوله: ﴿ألا يا اسجدوا﴾ على قراءة الكسائي.

٩- (والم تنزيل) عند قوله: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِهَا خَرُّواْ سُجَّدًا وَسَبَّحُواْ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾.

١٠- (وص) عند قوله: ﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ وقال الشافعي: هي سجدة شكر لا سجدة تلاوة، قلنا: قرأ رسول الله ﷺ على المنبر ﴿صٓ﴾ فلما بلغ السّجدة.. نزل فسجد وسجد الناس معه، ثم استقر الأمر عليه، والحاصل: أنّه لا خلاف بيننا وبينه في ثبوت سجدة التلاوة في أربعة عشر موضعاً، وإنّما الخلاف في كيفيتها، وفي تعيين الموضع، فقال: ثبوتها في موضعين في الحج على وجه السنة، وأنكر في ﴿صٓ﴾ بأن حَمَلَها على سجدة الشكر، وقلنا: وجوبها في الحج في موضع، وحملنا الآخر منه على الصّلاتيّة [١٨٢/أ] وأثبتناها(١).

---

(١) أسقط المؤلف رحمه الله تعالى الموضع الحادي عشر، وهو في سورة (فُصِّلَت) عند قوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ﴾.

والنَّجمِ، والانشقاقِ، والعَلَقِ».

وعَلى مَن سمعَ وَلَو غيرَ قَاصدٍ.

وعَلى الْمُؤْتَمِّ بِتِلَاوَة إِمَامِهِ.

وَلَا يجبُ بتلاوتِهِ أصلاً، ....

١٢- (والنجم) عند قوله: ﴿فَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ وَٱعْبُدُوا۟﴾.

١٣- (والانشقاق) عند قوله: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٢٠ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ ٱلْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ﴾.

١٤- (والعلق) عند قوله: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾.

(**وعلى من سمع**)؛ لإجماع الصّحابة (**ولو**) وصلية أي ولو كان السامع (**غير قاصد**)، فيه إشارةً إلى عدم الفرق بين السّماع والاستماع في كونهما سبباً للسجدة وإن كان بينهما فرق بحسب اللّغة؛ حيث السّماع يستعمل فيما إذا لم يكن للسامع قصد، والاستماع يستعمل فيما إذا كان له قصد.

وفي «المحيط»: ولو سمعها من كافر أو صبّي عاقل أو حائض أو نفساء أو جنب أو محدث.. وجب عليه، ولو سمعها من مجنون أو نائم أو طير.. لا يجب على الأصحّ؛ لأنّ التّلاوة صدرت من غير معرفة وتمييز.. فلا يعتبر.

وفي «قاضي خان» و«الخلاصة»: الصحيح: أنّها تجب على من سمع من النائم.

وفي «نوادر الصّلاة»: إنّ الجنون إذا قصر فكان يوماً وليلة أو أقلّ.. يلزمه السجدة بالتّلاوة والسّماع حالة الجنون، فيؤديها بعد الإفاقة.

(**وعلى المُؤتم بتلاوة إمامه**)؛ لأنّه التزم متابعته.

(**ولا يجب بتلاوته أصلاً**) لا في الصّلاة ولا بعدها، ولا عليه ولا على إمامه؛ سواء قرأها في القيام أو الركوّع أو السّجود أو القعود.

إِلَّا على سامعٍ لَيْسَ مَعَهُ فِي الصَّلَاةِ.

وَلَو سَمعَهَا الْمُصَلِّي مِمَّن لَيْسَ مَعَهُ فِي الصَّلَاةِ.. لَا يسْجدُ فِي الصَّلَاةِ،...

وعن محمد يسجدونها إذا فرغوا عن الصلاة؛ لأنّ المقتضي قد تقرّر، والمانع ارتفع.. بخلاف حالة الصّلاة؛ لوجود المانع ثمة، وهذا من قبيل تخصيص العلة والمخلص معروف.

ولهما: أنّ المؤتم محجور عن القراءة خلف الإمام، وأثر الحجر: عدم اعتبار فعل المحجور عليه وتصرفه.. فلا حكم لقراءته أصلاً، بخلاف الجنب والحائض؛ حيث تجب على من سمع منهما.. فإنهما منهيّان عن القراءة لا محجوران، وأثر النهي عن الأفعال الحسّية: تحريم الفعل لا ترك الاعتبار؛ لأنّه إنّما يعدم مشروعية النهي لا وجوده، بخلاف الحجر فإنّه يعدم وجود المحجور عنه.

توضيحه: أنّ القراءة من الأفعال الحسية، والنهي عنها بعدم مشروعيتها لا وجودها، والحجر بعدم وجودها، وسجدة التلاوة يتعلق بوجودها لا مشروعيتها؛ كمن حلف إن شرب الخمر فامرأته طالق فشربها.. يحنث وإن لم يكن شرب الخمر مشروعاً أصلاً؛ لأنّ الحنث يتعلق بوجود الشرب لا مشروعيته، وإنّما لا يجب على الحائض والنفساء بتلاوتهما وسماعهما من طاهر مع وجود القراءة فيهما؛ لانعدام أهليّة الصّلاة عنهما، ويجب على الجنب بهما؛ لأهلية الصّلاة على ما مرّ.

(**إلّا على سامع ليس معه في الصّلاة**)، وقيل: ليس عليه أيضاً؛ لأنّه محجور مطلقاً بالنسبة إلى من معه في الصلاة وإلى من لم يكن معه فيها، والصحيح: ما في الكتاب على ما اختاره العامة؛ لأنّ حجره يخصّ بمن معه في الصلاة دون غيره.

(**ولو سمعها المصلّي ممن ليس معه**) في الصّلاة (**لا يسجد في الصلاة**)؛ لأنّها ليست بصلاتيّة، لأنّ سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصّلاة؛ لكونه [١٨٢/ب] عن تلاوة خارجة عن الصّلاة، ومجرّد كون السماع نفسه في الصّلاة لا يقتضي كونه من

وَيسْجدُ بعْدَهَا؛ فَإِن سجدَ فِيهَا.. لَا يجوزُ وَلَا تبطلُ الصَّلَاةُ.

أفعالها؛ لأنّ أفعالها إمّا فرض أو واجب أو سنة، وهذا السماع ليس بشيء من ذلك، وما ليس من أفعال الصّلاة.. لا يؤدى فيها.

(**ويسجد بعدها**) لتقرّر سببها في ذمّته وهو السماع؛ (**فإن سجد فيها.. لا يجوز**)، بل يعيدها بعدها؛ لأنّها وجبت كاملة فلا تؤدى ناقصة؛ للنهي عن أداء ما ليس من أفعال الصّلاة في الصّلاة، لا يقال: لا نسلم أنّها وجبت كاملة.. فإنّها وجبت في وقت كان خلط غير أفعال الصّلاة بأفعالها حراماً، فكانت كالعصر وقت الاصفرار، وجبت ناقصة فتتأدى ناقصة؛ لأنّا نقول: إنّ الوقت لو كان سبباً لها.. كان الأمر كذلك، لكن سببها ما ذكرناه، لا الوقت، فوجبت كاملة.. فلا تؤدى في الصّلاة، بل تعاد بعدها لتقرر سببها إن لم يقرأ المصلي السامع تلك الآية في الصّلاة، وأمّا لو قرأها فيها وسجدها وهو غير معتد.. فلا إعادة عليه؛ سواء قرأها بعد سماعه أو قبل سماعه على الصحيح.

ولو قرأها وسجد لها، ثم أحدث فذهب وتوضأ، ثم عاد إلى مكانه وبنى على صلاته، ثم سمعها من الخارج.. فعليه أن يعيدها بعد الفراغ؛ لأنّه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس. بخلاف ما إذا قرأ آية سجدة، ثم سبقه الحدث فذهب وتوضأ، ثم جاء وقرأ مرة أخرى.. لا يلزمه سجدة وإن قرأ الثانية بعدما تبدل المكان؛ لأنّ في المسألة الأولى قد تبدّل المكان حقيقة وحكماً:

أمّا حقيقة.. فظاهر.

وأمّا حكماً: فلأنّ السّماع ليس من أفعال الصّلاة ثمة، بخلاف المسألة الثانية على ما في «البدائع».

(**ولا تبطل**) أي تلك السجدة على تقدير إتيانها في الصلاةِ (**الصلاةُ**)؛ لأنّها لا تنافي إحرام الصّلاة لكونها في أصلها من أفعالها، وزيادة ما دون الركعة مما كان من جنس أفعالها.. لا يفسدها، لكنه قيده في «التنجيس» و«المجتبى» و«الولوالجية» بأن

وَلَو سَمعهَا من إِمَامٍ فاقتدى بِهِ قبلَ أنْ يسْجدَ.. سجدَ مَعَهُ.

وَإِن اقْتدى بعدمَا سجدَ؛ فَإِن فِي تِلْكَ الرَّكْعَة.. لَا يسْجدُ أصلاً، وَإِن فِي غَيرهَا.. يَسجُدُهَا خَارجَ الصَّلَاةِ؛ ....

لا يتابع المصلي السّامُع القارئَ، فإن سجد القارئ فتابعه المصلّي فيها.. فسدت صلاته للمتابعة، ولا تجزئه السجدة عما سمع.

وفي «الهداية» عن «النوادر»: أنّ تلك السجدة تفسد الصّلاة؛ لأنّه زاد فيها ما ليس منها.

وقيل: ما ذكر في «النوادر» قول محمد، وهو القياس، وما ذكر في الكتاب من عدم الإفساد: قولهما، وهو الاستحسان بناء على: أنّ زيادة ما دون الركعة لا يفسدها عندهما، وعلى قوله: زيادة السجدة يفسدها.

والصحيح: عدم إفسادها على ما في «الخلاصة» وغيرها.

(**ولو سمعها من إمام فاقتدى به قبل أن يسجد.. سجد معه**) تبعاً له، (**وإن اقتدى بعدما سجد؛ فإن**) كان اقتداؤه به (**في تلك الركعة.. لا يسجد أصلاً**) أي: لا في الصلاة ولا في خارجها؛ لأنّه صار مدركاً للسجدة بإدراك تلك الركعة، ولأنّه لا يمكنه أن يسجدها في الصّلاة؛ لما فيه من مخالفة الإمام، ولا بعدها لأنّها صلاتيّة فلا تؤدى [١٨٣/أ] خارجها.

(**وإن**) كان اقتداؤه به (**في غيرها**) أي في الركعة الّتي بعد تلك الركعة (**.. يسجدها خارج الصّلاة**)؛ لأنّه لمّا لم يدرك تلك الرّكعة.. لم يكن مدركاً أيضاً للقراءة ولا لما تعلّق بها من السّجدة.. فكانت خارجية، فتؤدى في الخارج.

وقال الإمام العتابي: إنّها تسقط لأنّها صلاتية؛ لكون التلاوة في الصّلاة.. فلا تؤدى خارجها ولا داخلها؛ للمخالفة فتسقط.

قلنا: أن النظر إلى التّلاوة يقتضي ذلك، والنظر إلى السماع يقتضي لزومها في خارجها.. فعملنا به للاحتياط.

كَمَا لَوْ لم يقتَدِ.

وَلَا تُقضَى الصَّلاتيةُ خَارِجَهَا.

(كما لو لم يقتد) ذلك السامع بذلك الإمام القارئ.. فإنه يسجدها خارج الصّلاة؛ لتقرر سببها، فلو اقتضى كون التلاوة في الصّلاة كونها صلاتيّة.. لما سجدها الخارج في الخارج.

(ولا تقضى الصّلاتية) الصّواب في النّسبة: الصَّلوية (خارجها) لأنّها من أفعال الصلاة، فلا تقضى خارجها؛ لأنّ لها مزية الصّلاة فلا تؤدي ناقصة، ومقتضى هذا: جواز تأخيرها من ركعة إلى أخرى بعد أن لا تخلو الصلاة عنها، كذا في «فتح القدير».

لكن صرّح في «البدائع» بأنّها واجبة على الفور، وأنّه إذا أخّرها حتى طالت القراءة.. تصير قضاء ويأثم؛ لأنّ هذه السّجدة صارت من أفعال الصّلاة ملحقة بنفس التلاوة، ولذا فعلت فيها مع أنّها ليست من أصل الصّلاة؛ بل زائدة، بخلاف غير الصلاتية.. فإنّها واجبة على التراخي على ما هو المختار.

وقيل: بل على الفور أيضاً. انتهى.

وهكذا في «البحر»، فعلى هذا: لا يجوز تأخيرها إلى ركعة أخرى، ولو أخرها.. يصير قضاء، وإليه أشار المصنف أيضاً بمفهومه؛ لأنّ المفهوم منه جواز قضائها في الصّلاة، وذلك بالتأخير إلى ركعة أخرى.

فإن قيل: كيف تتحقق هذه السالبة وموجبتها غير مقصودة؛ لأنّ سجدة التلاوة لا يتصور أن لا تتأدى في ضمن سجدة الصلاة، نوى أو لم ينو؟ كذا ذكره في «قاضي خان». وكذا تتأدى في ضمن الركوع مع النية.

قلنا: إنّما يرد هذا إذا ركع وسجد للصلاة على الفور، وما نحن فيه إذا لم يسجد ولم يركع على الفور، حتى لو قرأ ثلاث آيات وركع أو سجد للصلاة.. ينوي

بها للتلاوة.. لم تجزىء لأنّ السجدة صارت ديناً عليه لفوات وقتها، فلا تتأدى في ضمن الغير كذا في «فتح القدير».

ويعرف ذلك من سوق عبارة «قاضي خان» أيضاً: رجل قرأ آية السّجدة في الصلاة؛ فإن كانت السجدة في آخر السورة أو قريباً من آخرها، بعدها آية أو آيتان إلى آخرها.. فهو بالخيار؛ إن شاء ركع بها ينوي للتلاوة، وإن شاء سجد ثم يعود إلى القيام فيختم السّورة، وإن وصل بها سورة أخرى.. كان أفضل، وإن لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السّورة ثم ركع وسجد لصلاته.. سقط عنه سجدة التلاوة؛ لأنّ بهذا القدر من القراءة لا ينقطع الفور.

ولو ركع لصلاته على الفور وسجد.. تسقط عنه سجدة التلاوة؛ نوى في السجدة السجدة للتلاوة أو لم ينو. [١٨٣/ب]

فكذا إذا قرأ بعدها آيتين.

وأجمعوا: أنّ سجدة التّلاوة تتأدى بسجدة الصّلاة وإن لم ينو لها.

واختلفوا: في الركوع.

قال شيخ الإسلام خواهر زاده: لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التّلاوة، نص عليه محمّد.

وإن قرأ بعد السّجدة ثلاث آيات وركع لسجدة التلاوة.. ذكر شيخ الإسلام خواهر زاده: أنه ينقطع حينئذ الفور ولا ينوب الركوع عن السّجدة.

وقال شمس الأمة الحلواني: لا ينقطع الفور: وينوب الركوع عنها ما لم يقرأ أكثر من ثلاث آيات. انتهى.

فظهر منه: أن حصولها في الصلاتية مقيد بأن يركع ويسجد للصّلاة على الفور، أو بعد تلاوة آية أو آيتين. وأما لو لم يسجد للصّلاة على الفور بل سجد لها بعد تلاوة ثلاث آيات.. لا تتأدى التلاوية في ضمنها.

وفي «فتح القدير»: وقد صرحوا بأن، إذا لم يسجد ولم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثلاث آيات ثم ركع ونوى السجدة.. لم يجز؛ وكذا إن نواها في السجدة الصّلاتيّة؛ لأنها صارت ديناً عليه، والدين يقضى بما له لا عليه، والركوع والسجود عليه. كذا في «البدائع».

وقال في «الذخيرة»: إذا تلا آية السّجدة في صلاته وهي في آخر السورة إلّا آيات بقين؛ فإن شاء.. ركع بها، وإن شاء.. سجد.

واختلف المشايخ في قوله: «إن شاء ركع، وإن شاء سجد»، فقال بعضهم: معناه: إن شاء سجد لها سجدة على حدة؛ وإن شاء ركع لها ركوعاً على حدة، غير أن الرّكوع يحتاج إلى النّيّة بأنه للتلاوة، والسّجدة لا تحتاج إليها؛ لأن الواجب الأصلي هو السجدة، والركوع يخالف السجدة صورة ويوافقها معنى؛ من حيث أن المقصود منهما: الخضوع؛ فمن حيث أنه يوافقها معنى: يتأدى به الواجب، ومن حيث أنه يخالفها صورة: يحتاج إلى النية.

وقال بعضهم: معنى قوله: «إن شاء ركع».. إن شاء أقام ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة من غير حاجة إلى ركوع غير ركوع الصلاة، وإليه مال شيخ الإسلام خواهر زاده، وأكثرُ المحققين على ما في «الكشف الكبير» و«التقرير».

ولا يخفى عليك أن الظاهر من قول «الذخيرة».. أن الفور لا ينقطع بقراءة ثلاث آيات ما لم يزد عليها، على ما ذكره «قاضي خان»: إن شاء ركع بها، وإن شاء سجد، على ما ذكرناه.

وهو القول الأول من هذين القولين.

ولي ههنا بحث:

أمّا أولاً: فلأن قولهم -: أنه يحتاج إلى النية في إقامة الركوع مقام سجدة التلاوة فيما إذا لم تطل القراءة ثلاث آيات - فيه نظر؛ لأنَّ الحاجة إنما هي إلى

تحصيل التعظيم بالسجدة، وقد وجد ذلك في الركوع أيضاً؛ نوى أو لم ينو، كمن دخل مسجداً واشتغل بالفرض يقوم مقام تحية المسجد؛ نوى أو لم ينو.

فإن قيل: إن الواجب الأصلي ههنا هو السجدة؛ وهي مخالفة للركوع صورة.. وإن كانت موافقة له معنى، فلموافقتها له: صحت إقامته مقامهما، ولمخالفتها: احتاجت إلى النية، بخلاف الصلاة؛ لأن بينهما موافقة صورة [١٨٤/أ] ومعنى.. فلا يحتاج إلى النية في إقامة أحدهما مقام الآخر.

قلنا: إن المخالفة الصورية إن اعتبرت.. فالحكم أن لا يتأدى الواجب به وإن نوى؛ فإن من نوى إقامةَ غيرِ ما وجب عليه مقام ما وجب.. لا يقوم إذا كان بينهما تفاوت؛ وإن لم تعتبر تلك المخالفة.. فلا حاجة له إلى النية كما في الصّلاة.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكروه من أن سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلبيّة وإن لم ينو.. ففيه أيضاً نظر؛ لما في «البدائع» من أنه يحتاج في إقامة السجدة الصلبيّة مقام التلاويّة إلى النية أيضاً؛ لاختلاف سببَي وجوبهما.. فلا صحة لما ادّعاه «قاضي خان» من الإجماع عليه.

واعلم: أن تأدي السجود التلاويّ بالركوع في الصلاة قياس، وفي الاستحسان: لا يجوز؛ لكن هذا القياس مقدّم على الاستحسان.

واختلف في توجيهه:

قال بعض المحققين: إنه لما جاز إقامة الركوع مقام السّجود ذكراً؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾ لما بينهما من المناسبة من حيث اشتمالهما على التعظيم والانحناء.. جاز إقامته مقامها فعلاً أيضاً لتلك المناسبة؛ وهذا القياس جليّ سبق إليه الأفهام، إلّا أنّ الاستحسان أن لا يتأدّى بالركوع كالسجدة الصّلاتيّة لا تتأدّى به؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي حُسنَه لذاته، فيكون مطلوباً لعينه، ولا يتأدى بغيره، وهذا القياس خفيّ.. فيكون استحساناً، فقدم الأوّل عليه لكونه جليّاً.

وردّه بعض المحققين: بأن عدم تأدي المأمور به بغيره قياساً على أركان الصّلاة: أظهر وأجلى من تأدّيه به؛ قياساً على جواز إقامة الشيء مقام اسم غيره.

ثم قال: والأولى في توجيهه أن يقال: لمّا اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم.. كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصّلاة أن يتأدى بالركوع كما يتأدّى بالسّجود؛ لما بينهما من المناسبة الظاهرة، حتى صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾.. فهذا قياس جليّ:

ظاهره فاسد؛ لاستلزامه العمل بالمعنى المجازي للسجدة من غير تعذر الحقيقة، وهي: وضع الجبهة على الأرض، والركوع مجاز.

وباطنه صحيح؛ لأن سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة حتى يلزم بالنذر كالطّهارة، وإنما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على وجه العبادة، وهذا المعنى حاصل في الركوع في الصلاة أيضاً.. إلّا أن المأمور به هو السجود، وهو مغاير للركوع، فينبغي أن لا ينوب الركوع عنه: **كما لا ينوب عن** السجدة الصّلبية مع قرب المناسبة بينهما؛ لكونهما من أركان صلاة واحدة، **وكما لا ينوب** الركوع خارج الصلاة عن السجدة، وهذا قياس خفي سمّي استحساناً:

أثره ظاهر، وهو: العمل بحقيقة السجود وعدم تأدية المأمور بغيره.

وفساده خفي، وهو: جعل غير المقصود مساوياً للمقصود.. فعملنا بالصّحة الباطنة في القياس الجلّي وجعلنا سجدة التلاوة في الصّلاة متأدّية بالركوع فيها، بخلاف الركوع خارج الصّلاة؛ لأنه لم يشرع عبادة في خارج [١٨٤/ب] الصّلاة، وبخلاف السجدة الصّلبية.. فإنها مقصودة بنفسها كالركوع.

وقيل: محلّ هذا القياس والاستحسان: إقامة الركوع في خارج الصّلاة مقام سجدة التلاوة، وليس بصحيح؛ لما ذكرناه من أن الركوع في الخارج لم يشرع عبادة.

ثم النص عن أبي حنيفة: أن السجود بالتلاوة أفضل على ما في «البدائع».

تَلَاهَا ثُمَّ دخلَ فِي الصَّلَاةِ وأعادَها وَسجدَ.. كَفَتهُ عنِ التِّلاوتَينِ.

وبينّه ابن الهمام بأنّه إذا سجد، ثم قام وركع.. حصَّل قربتين، بخلاف ما إذا ركع، ولأنه بالسّجود مؤدٍ للواجب صورة ومعنى، وأما بالركوع.. فهو مؤد معنى فقط، ثم قال: إذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة.. كره له ذلك، سواء كانت آية السجدة في وسط السّورة، أو ختمها، أو بقي إلى الختم آيتان أو ثلاث؛ لأنه يصير بانياً الركوع على السجود، فينبغي أن يقرأ ثم يركع.

فإن كانت في وسط السّورة.. فينبغي أن يختمها إذا رفع رأسه ثم يركع.

وإن كانت عند ختمها.. ينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع.

وإن كان بقي منها إلى الختم آيتان أو ثلاث آيات كسورة بني إسرائيل والانشقاق.. ينبغي أن يقرأ بقية السّورة ثم يركع، وإن وصل إليها سورة أخرى.. فهو أفضل.

ثم مقدار آية أو آيتين إلى الختم.. لا يقطع الفور بالاتفاق، ومقدار ثلاث آيات.. يقطعه، على الخلاف على ما ذكرناه.

(تلاها) خارج الصّلاة **(ثم دخل في الصّلاة)** قبل أن يسجد.. لها **(وأعادها)** أي تلاوة تلك الآية في الصّلاة من غير تبدل مجلس التلاوة عن مجلس الصّلاة **(وسجد)** في الصلاة **(.. كفته عن التّلاوتين)**؛ لأن المجلس متحد، والصلاتيّة أقوى، فصارت الخارجية تبعاً لها. وفي رواية «النوادر»: أنه يسجد سجدة أخرى بعد الفراغ من الصّلاة؛ لأن للأولى قوّة السّبق فاستويا في القوة.. فلا يكون أحدهما أولى بالاستتباع، والأصح: ظاهر الرواية؛ لأن للثانية بعد التّساوي قوة أخرى مرجحة، وهو اتصال السبب بالحكم.

وفيه إشارة:

إلى أنه: لو لم يسجد في الصّلاة أيضاً.. سقطت؛ لأن الخارجيّة أخذت حكم الصلاتيّة؛ فإذا سقطت الصلاتيّة لعدم قضائها في الخارج على ما مرَّ.. سقط ما يتبعها أيضاً.

وَإِن سجدَ للأُولى ثمَّ شرعَ وأَعادَها.. يسْجدُ أُخْرَى.

وإلى أنه: لو تلاها في الصّلاة ولم يسجدها حتى سلّم فأعادها في مكانه؛ إن كان بعد ما تكلّم.. يلزمه سجدة أخرى، وإن كان قبل ما تكلم.. فلا يلزمه سجدة أخرى، على ما في «المحيط».

وإلى أنّه: لو تلاها في الخارج ثم أعادها في الصّلاة قبل أن يسجد لها ولم يسجد لها في الصلاة قصداً بل اكتفى عنها بالصلاتيّة.. كفته عن التلاوتين.

وهل يلزمه تعيين النية بأن هذه السجدة لهذه التلاوة وتلك لهذه، أم لا يلزم؟ ففي «القنية» و«الأشباه»: لا يلزمه.

وأما تعيين أنها سجدة تلاوة.. فلا بد منه لدفع تزاحم سجدة الشكر والسّهو، على ما صرّح به في باب شروط الصّلاة من «البحر».

(**وإن سجد للأولى**)؛ أي: في خارج الصّلاة (**ثم شرع**) في الصّلاة (**وأعادها**) فيها (.. **يسجد أخرى**) لأن [١٨٥/أ] مبنى السّجدة على التداخل بالإجماع؛ دفعاً للحرج اللّازم عن إلزام التكرّر، وذلك إمّا في الحكم أو في السّبب، **والأول**: أليق بالعقوبات إظهاراً لكرم الشارع، ولأنّ مبناها على الدّرء والعفو، حتّى إذا دارت بين الثبوت والسّقوط.. سقطت. **والثاني**: أليق بالعبادات؛ لأنه لو كان في الحكم في العبادات دون السّبب.. لكانت الأسباب باقية على تعدّدها، فيلزم وجود السّبب الموجب للعبادات بدونها، وفي ذلك ترك الاحتياط؛ فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الأسباب فيها؛ ليكون جميعها بمنزلة سبب واحد يترتب عليه حكمه إذا وجد دليل الجمع؛ أعني: اتحاد المجلس. وهذا أيضاً باطل فيما نحن فيه؛ لأنّا لو جوزناه فيه إما بإلحاق الأولى بالثانية فيؤدّي إلى سبق الحكم على السبب وذا باطل، وإما بإلحاق الثانية بالأولى وذاك نقض الأصول وخلاف المعقول؛ لأنّ الثانية أقوى لكونها صلاتيّة؛ فإذا تعذر التّداخل.. فلا بد أن يسجد أخرى. هذا؛ فإن قيل: هذه المسألة إما مندرجة فيما بعدها - أعني: قوله: ولو كرّر آية واحدة في مجلس واحد - أو غير مندرجة فيها.

وَلَو كرَّرَ آيَةً وَاحِدَةً فِي مجْلِسٍ وَاحِدٍ..

فإن كانت مندرجة نظراً إلى اتحاد المجلس. فينبغي له إذا سجد للأولى ثم دخل في الصّلاة فتلاها: أن لا يسجد أخرى؛ لأن الحكم في المسألة الآتية إذا كرّرها في مجلس واحد.. اكتفي بسجدة واحدة؛ سواء قدّمها أو أخّرها أو وسّطها عن التلاوات.

وإن لم تكن مندرجة بناء على اختلاف المجلس بالصّلاة كما بالأكل ونحوه.. فينبغي أن لا يكفيه في الصّورة الأولى إلّا سجدتان. أجيب عنه: بأن موضوع هذه المسألة من جزئيات موضوع المسألة الآتية لعدم اعتبارهم اختلاف المجلس بالصلاة؛ لأن الشروع فيها عمل قليل؛ لكن خص موضوعها من حكم ذلك العامّ.. ففصّل فيها:

بين أن يسجد للأولى.. فلا يغني عن السّجود للصّلبية.

أو: للصلبية.. فيغني عن الأولى.

أو: لا يسجد لواحدة منهما.. فتسقطان على ما ذكرناه.

(**ولو كرّر آية واحدة في مجلس واحد**) قيّد بالواحدة؛ لأنّ من قرأ القرآن كلّه في مجلس واحد لزمه أربع عشرة سجدة، ولا يجوز فيه التداخل؛ لأن المجلس لا يجعل الكلمات المتفرقة بمنزلة كلمة واحدة؛ كمن أقر لإنسان بألف ولآخر بمائة ولعبد بالعتق.. لا يجعل الكلّ إقراراً واحداً مع اتحاد المجلس؛ بل إنما يجعل مرّات الكلمة الواحدة مرّة، وهذا لأن آيات السجدة محصورة، والغالب: عدم تلاوة الجميع في مجلس واحد.. فلا حرج في اعتبار كلّ منها مستقلاً بدون الجمع.

بخلاف التكرار للحفظ والتعليم والتعلم.. فإنه ليس محصور ويتفق في مجلس، فلو لم يجمعها المجلس.. لزم الحرج العظيم.

وقيّد بآية السجدة؛ لأنه لو كرّر في مجلس واحد ذكر النبي ﷺ.. قيل: كفته صلاة واحدة على النبي ﷺ. وقيل: لا.

كفتهُ سَجْدَةٌ وَاحِدَةٌ.

وَإِن بدَّلَهَا أَو الْمجْلس.. لَا.

وكذا الخلاف في تشميت العاطس في مجلس واحد.

(.. **كفته سجدة واحدة**)؛ لجواز التداخل فيها استحساناً؛ دفعاً للحرج على ما ذكرناه؛ ولما صح أنّ جبريل عليه السلام كان ينزل بآية السجدة على رسول الله ﷺ [١٨٥/ب] ويكرر عقبه، وكان رسول الله ﷺ يسجد لها مرة واحدة؛ فلو لم يجز التداخل فيها.. لكان يسجد مراراً، وهذا التداخل: **في السبب** على ما هو الأليق بالعبادات، **لا في الحكم** على ما هو الأليق بالعقوبات على ما ذكرناه.

ثم دليل التداخل: هو اتحاد المجلس؛ لكونه جامعاً للمتفرّقات، وإليه أشار بقوله: في مجلس واحد؛ فإذا اختلف المجلس.. عاد الحكم إلى الأصل، وهو وجوب التكرار كما إذا اختلف السبب، وإليه أشار بقوله: (**وإن بدّلها**) أي آية السّجدة وإن اتحد المجلس (**أو**) بدّل (**المجلس**) وإن اتحدت الآية (.. **لا**) يكفيه السجدة الواحدة؛ لعدم الجامع، بل يتكرر الوجوب: لتعدد الأسباب، والمجلس لا يختلف بمجرد القيام، بخلاف المخيرة؛ لأن قيامها دليل الإعراض، وبهذا الدّليل يبطل خيارها، بخلاف قعودها؛ فإنها لو خيرت قائمة فقعدت.. لا يخرج الأمر من يدها؛ لعدم دليل الإعراض؛ بل الفور أجمع للرأي.

ثم اختلاف المجلس:

قد يكون حقيقة: باختلاف المكان بأن يسير من مكان إلى آخر، إلّا في السير بخطوة أو خطوتين.. فإنه لا يختلف فيها على ما في «فتح القدير».

وكلٌّ من البيت والمسجد [مجلس واحد]؛ فلو انتقل من مكان إلى آخر في البيت أو المسجد لا يتكرر الوجوب على ما روي عن محمد؛ والسفينة، وإن كانت سائرة.. لا يوجب سيرها اختلاف المكان والمجلس، والدابة إذا كانت في الصلاة وهو راكب عليها.. كالسفينة؛ لأن جواز الصّلاة عليها شرعاً اعتبار للأمكنة المتعددة

وتَسدِيَةُ الثَّوْبِ والدِّياسَةُ والانتقالُ مِن غُصْنٍ إِلَى آخرَ.. تبديلٌ.

مكاناً واحداً، حتى لو أحدث في صلاته بعدما قرأها فذهب للوضوء ثم أعادها بعد الفور.. لا يتكرر الوجوب؛ بخلاف المشي بالقدم.. فإنه لا موجب لاعتبار الأمكنة المتعددة فيه مكاناً؛ إذ لم تجز صلاة الماشي؛ ولذا قالوا: لو كان خلف الراكب إنسان يمشي وهو في الصّلاة عليها وتلاها مراراً.. تكرر الوجوب على الإنسان الماشي دون الراكب، أما إذا لم يكن في الصلاة والدّابة سائرة.. فيتكرر الوجوب عليه؛ لعدم الجامع.

وقيل: إذا كان المسجد والبيت كبيراً يختلف المجلس.

وقد يكون حكماً: بأن أكل أكثر من لقمتين في مكان التلاوة، أو تكلّم أكثر من كلمتين، أو شرب، أو نكح، أو نام مضطجعاً، أو أرضعت ولداً؛ أو أخذ في بيع أو شراء أو عمل يُعرَف به أنه قطعٌ لما كان قبل ذلك وإن اتحد المجلس، لا إن كان يسيراً.

واختلفوا في الصّلاة:

فعند محمّد: يوجب الانتقال فيها من ركعة إلى أخرى اختلاف المجلس.

وعند أبي يوسف: لا يوجب، فلو قرأها في ركعة ثم كررها في أخرى.. وجبت سجدة أخرى عند محمد لا عند أبي يوسف.

لمحمد: إنّ القول بالتداخل يؤدّي إلى إخلاء إحدى الركعتين عن القراءة، فتفسد الصّلاة.

ولأبي يوسف: إنه ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد في حق حكم بطلان العدد في حق حكم آخر، فقلنا بالعدّد في حق جواز العدد بالاتحاد في حق السّجدة.

(**وتسدية الثوب والدياسة والانتقال من غصن إلى آخر.. تبديل**) للمجلس، فيتكرر الوجوب بتكرر القراءة، وكذا السبح في [١٨٦/أ] بحر أو نهر أو حوض.

وفي «فتح القدير» عن «التمرتاشي»: واختلف في تسدية الثوب، والدياسة، والذي يدور حول الرّحى، والذي يسبح في الماء، والذي تلا في غصن ثم انتقل إلى

وَلَو تبدَّلَ مجْلِسُ السَّامعِ.. تكَرَّرَ الْوُجُوبُ عَلَيْهِ.

وَإِنِ اتَّحدَ مجْلِسُ التَّالِي.

وَإِن تبدَّلَ مجْلِسُ التَّالِي واتَّحدَ مَجْلِسُهُ.. لَا.

آخر، والأصح: الإيجاب لتبديل المجلس، ولذا يعتبر مختلفاً في الغصنين في الحل والحرم، حتى إن الحلال لو رمى صيداً على غصن شجرة أصلها في الحل والغصن في الحرم.. يجب الجزاء.

ثم تكرر الوجوب في تسدية الثوب بناء على أن يغرس الحائك خشبات يسوّي فيها السّدى ذاهباً وجائياً، وأما لو كان يديره على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد.. فلا يتكرر الوجوب، كما في البلاد الإسكندرية.

(**ولو تبدّل مجلس السّامع.. تكرر الوجوب عليه وإن اتحد مجلس التالي**) لأن السبب القريب في حقه هو السماع، وقد تبدّل مجلسه فيه، فيتبدل الوجوب أيضاً، وقيل: إن السبب في حق السامع أيضاً هو التلاوة، والسماع شرطٌ عملَ التلاوةَ في حقه، وإنما يتكرر الوجوب على هذا القول أيضاً مع اتحاد السبب؛ لأن اتحاد مجلس التالي إنما أبطل العدد في حق التّالي فقط، فلم يظهر ذلك في حق غيره، فتكرر الوجوب في هذه المسألة كان إجماعاً على ما صرح به في «فتح القدير».

(**وإن تبدل مجلس التالي واتحد مجلسه**) أي مجلس السامع (**.. لا**) يتكرر الوجوب على السامع على ما صحّحه في «الهداية» على أن السبب في حق السامع: السّماع ولم يتبدل مجلسه فيه.

وقال فخر الإسلام: إن الوجوب في هذه المسألة يتكرر على السامع؛ لأن الحكم يضاف إلى السبب، والسبب في حقه: هو التلاوة، والسماع شرط عمله، وقد تكرر التلاوة بتبدل مجلس التالي، ورجحه في «الكافي» أيضاً.

وقد يقال: إن تبدل مجلس التالي قد أبطل الاتحاد في حق التالي فقط.. فلم يظهر ذلك في حق السامع، وبهذا يقال: إن عدم التكرر على السامع في هذه المسألة

وكيفِيَّتُهُ: أَن يسْجدَ بشرائِطِ الصَّلَاةِ، بَينَ تكبيرَتَينِ، مِن غيرِ رفعِ يَدٍ، وَلَا تشهُّدٍ، وَلَا سَلامٍ.

وَكُرِهَ أَن يقْرَأَ سُورَةً ويدَعَ آيَةَ السَّجْدَةِ، ....

إجماع، لكن الخلاف ثابت فيها.

(وكيفيته: **أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين**) وهما سنتان على ما في «العناية».

وفي «فتح القدير»: إنهما مندوبتان.

(**من غير رفع يد**)؛ لأن هذه التكبيرة للانحطاط لا للتحريمة، والرفع للتحريمة كما في الصلاة، ولا تحريمة فيها.

(**ولا تشهد ولا سلام**)؛ لأنه للتحليل، وهو يقتضي سبق التحريمة، ولا تحريم.. فلا تحليل.

ويقول فيها مثل ما يقول في سجدة الصلاة، وإن لم يذكر شيئاً.. لم يضره، على ما صحّحه في «العناية»؛ وهكذا صحّحه في «فتح القدير».

ثم قال: وينبغي أن لا يكون هذا على عمومه؛ فإن كانت السجدة في الصّلاة.. يقول فيها ما يقال فيها؛ فإن كانت فريضة.. قال: «سبحان ربي الأعلى»، أو نفلاً.. قال ما شاء مما ورد؛ ك: «سجد وجهي للذي خلقه...» إلى آخره.

وإن كان خارج الصلاة.. قال كل ما أثر عن ذلك.

وعن أبي حنيفة: لا يكبر عند الانحطاط، وعنه: يكبر عنده في الانتهاء.

ويستحب أن يقوم ويسجد.

(وكره **أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة**)؛ لأنه يشبه الاستنكاف عنها، ولأن [١٨٦/ب] فيه قطعاً لنظم القرآن وتغيير التأليفة؛ واتباع النظم والتأليف مأمور به؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾؛ أي: بالتأليف، فكان التغيير مكروهاً، كذا في «فتح القدير» عن «البدائع»، وهذان التعليلان مقتضاهما: أن يكون الكراهة تحريمية؛ لأن الاستنكاف عنها والتغيير: حرام.

لَا عَكسُهُ.

وَنُدِبَ أَن يضمَّ إِلَيْهَا آيَةً أَو آيتَينِ قبلَهَا.

وَاسْتُحْسِنَ إِخْفَاؤُهَا عَنِ السَّامعينَ.

ويَقضيهِ.

(**لا عكسه**)؛ لأن فيه مبادرة لها، لكن هذا إن لم يكن في الصّلاة، وإلّا.. فكره عكسه أيضاً على ما فهم من «قاضي خان».

(**وندب أن يضم إليها آية أو آيتين قبلها**)؛ لدفع توهم التفضيل، على ما روي عن محمّد، وليكون أدّل على مراد الآية، ولتحصل السّجدة بحق القرآن، لا بحق إيجاب السّجدة؛ إذ القراءة للسجود ليست بمستحبة، فيقرأ معها آيات ليكون قصده إلى التلاوة لا إلى إيجاب السّجود، كذا في «البدائع».

ولو قرأ آية السجدة إلّا الحرف الذي في آخرها.. لا يسجد.

ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده.. لا يسجد، إلّا أن يقرأ أكثر آية السّجدة بحرف السّجدة على ما في «الزيلعي».

(**واستحسن إخفاؤها عن السامعين**)؛ شفقة عليهم؛ لاحتمال أنهم يتكاسلون عن أدائه.

(**ويقضيه**) عند فوات وقته؛ لكن الصّلاتيّة تقضى فيها لا في خارجها على ما مر.

وههنا بحث: لما مر أن الصحيح في الصّلاتيّة وجوبها فوراً، وفي غير الصلاتية وجوبها متراخياً، والقضاء إنما يصح على القول بالفور؛ فإن كان المراد به الصّلاتيّة.. بقي الآخر، وإن كان كلاهما.. يلزم الجمع بين القول الصحيح وغيره، وإذا تلا في وقت غير مكروه.. لا يجوز به السجود في وقت مكروه؛ لأنه وجب كاملاً.. فلا يؤدى ناقصاً، ولو تلا في وقت مكروه فسجد فيه.. يجزئه؛ لأنه أداه كما وجب، ولو لم يسجد فيه حتّى جاء وقت آخر مكروهاً فسجد لها فيه.. قيل: يجوز، وقيل: لا، كذا في «فتح القدير».

* * *

(بَابُ الْمُسَافِرِ)

مَن جَاوزَ بيُوتَ مِصرِهِ مِن جَانبِ خُرُوجِهِ.........................

(باب المسافر)

أي: في بيان صلاة السّفر؛ لأنه المقصود من عقد الباب؛ ولذا جعل الخبر القصر (**من جاوز بيوت مصره من جانب خروجه**)؛ إشارة إلى أن موضع القصر هو محل تجاوزه بيوت مصرِه من جانب خروجِه على ما يدلّ عليه ما روي في الصّحيح أنه ﷺ قصر العصر بذي الحليفة، ولا بد أن يجاوز رُبُض المصر؛ وهو ما حوله من بيوت ومساكن، وإليه أشار بإطلاقه، فلو جاوز بيوت مصره من جانب خروجه وتحازيه بيوت من جانب آخر في مقدار الجانب الذي خرج منه.. جاز القصر.

فإن قيل: عند مفارقة المربض يتحقق مبدأ الفناء، إذ هو مقدّر بغلوة على ما هو المختار؛ وقيل بأكثر منها، والفناء ملحق بالمصر شرعاً، حتى جازت الجمعة والعيد فيه، ومقتضاه: أن لا يقصر بمجرد مفارقة البيوت؛ بل لا بدّ أن يجاوز الفناء.

أجيب عنه: بأن الفناء إنما ألحق به فيما هو من حوائج أهله المقيمين فيه لا مطلقاً، والجمعة وصلاة العيد كذلك، فألحق به في حقهما، بخلاف صلاة السفر؛ فلا يلحق به في حقها؛ وأمّا على قولِ من منع الجمعة فيه إذا كان [١٨٧/أ] منقطعاً عن العمران.. فلا يرد الإشكال.

وفي «قاضي خان» فصّل في الفناء فقال: إن كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة.. يعتبر مجاوزة الفناء أيضاً؛ وإن كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة.. يعتبر مجاوزة عمران المصر؛ وكذلك إذا كان هذا الانفصال بين القريتين أو بين قرية ومصر.

وإن كانت القرى متّصلة بربض المصر.. فالمعتبر مجاوزة القرى، هو الصّحيح، وإن كانت القرى متّصلة بفناء المصر لا بربض المصر.. يعتبر مجاوزة الفناء، ولا يعتبر مجاوزة القرية. انتهى.

مُرِيداً سيراً وسطاً ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ..

فظهر منه اشتراط مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر على الصحيح، وجزم به في «فتح القدير».

واعترض به على «الهداية»؛ لإشعار كلامه عدم اشتراطه.

وفي «البحر»: وظاهر كلام «المجتبى» ترجيح عدم اشتراطه.

وفي «الفتاوى»: إن كان في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر - وفي القديم كانت متصلة بالمصر - لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلّة.

(**مريداً سيراً وسطاً ثلاثة أيّام**) أشار إلى اشتراط هذا القصد؛ لأن الأحوال شروط، وبناء على هذا الشّرط قالوا: أمير خرج مع جيشه في طلب العدو، ولم يعلم أين يدركهم.. فإنهم يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وإن طالت المدة جدّاً؛ وكذا المكث في ذلك الموضع.

أما في الرجوع؛ فإن كانت مدة سفر.. قصروا عملاً بالشرع.

وصبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام، ففي أثنائها بلغ الصبي وأسلم الكافر.. يقصر الذي أسلم فيما بقي، ويتم الذي بلغ؛ لعدم صحة القصدِ والنيةِ من الصبي حين أنشأ السّفر، بخلاف النصراني - فإنه أهل لها - والباقي بعد صحة النية بالبلوغ أقل [من] ثلاثة أيام فلا يقصر.

وقال أبو بكر بن الفضل: إن [كان] بينهما وبين المقصد أقل من ثلاثة أيام.. كانا مقيمين، وقيل: يصليان ركعتين.

ولو أسلم حربي في دار الحرب [كان] ولم يعلم أهل داره به، أو علموا ولم يخشهم على نفسه.. فهو على إقامته، وإن خشيهم على نفسه فهرب منهم قاصداً مسيرة ثلاثة أيام.. لم يصر مسافراً؛ لأن قصده هذا لم يعتبر؛ لأنّ مقصوده حفظ نفسه، فيجوز أن يتحصن منهم في أقل من مدة السفر.

قَصَرَ الْفَرْضَ الرُّباعيَّ، وَصَارَ فَرْضُهُ فِيهِ رَكْعَتَيْنِ.

ولو طاف الدنيا بلا نية قطع مسيرة ثلاثة أيام.. لا يقصر؛ والمراد باليوم: النهار من أقصر أيام السنة لا الليل؛ لأنها للاستراحة؛ ولا يشترط سفر كل يوم إلى الغروب، حتى لو بكّر من اليوم الأوّل ومشى إلى الزوال، ثم في اليوم الثاني كذلك.. صار مسافراً؛ لأنه لا بدّ له من النزول للاستراحة لنفسه ولدابته وللحاجة الأصلية.

وقال أبو يوسف: المعتبر يومان وأكثر الثالث.

والشافعي: يوم وليلة.

وقال بعض أصحابنا: إنه مقدر بخمسة عشر فرسخاً.

وبعضهم: بأحد وعشرين فرسخاً.

وبعضهم: بثمانية عشر فرسخاً.

والحجة عليهم: قوله ﷺ: «يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها» ثم لا بد أن يكون قصده وإرادته قبل الصلاة، ولذا [١٨٧/ب] قال في «التجنيس»: إذا افتتح الصّلاة في السفينة حال إقامته في طرف البحر، فنقلها الريح وهو في السفينة ونوى السفر.. يتم صلاة المقيم عند أبي يوسف، خلافاً لمحمد؛ لأنه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الإتمام والقصر، فرجح ما يوجب الإتمام احتياطاً.

(.. **قصر**): خبر «من جاوز».

(**الفرض الرباعي وصار فرضه فيه ركعتين**)؛ لما روي عن عمر رضي الله عنه قال: «إنّ صلاة السفر ركعتان»، والموقوف في أمثاله في حكم الرفع، وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنه.

وهو حّجة على الشافعي في القول بأنّ فرض المسافر أربع، والقصر رخصة ترفيه لا رخصة إسقاط، فيتخيّر فيها كالصوم.. فإنه قياس في مقابلة النص؛ ولأنه فاسد لأن الصّوم يلزمه قضاؤه بخلاف الشفع الثاني من الصّلاة.. فإنه لا يقضى اتفاقاً؛ ولأنه ﷺ سماه صدقة؛ والصدقة فيما يحتمل التمليك إسقاط محض.

وَاعْتُبِرَ فِي الْوَسطِ:

فِي السَّهلِ: سَيرُ الْإِبِلِ ومشيُ الْأَقْدَامِ.

وَفِي الْبَحْرِ: اعْتِدَالُ الرِّيحِ..

فإن قيل: قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾، ولفظ: «لا جناح» ظاهر في الإباحة دون الوجوب.. فلا يجب قصره.

قلنا: علّق القصر بالخوف حيث قال تعالى: ﴿أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾، والخوف ليس بشرط لقصر ذات الصّلاة بالاتفاق، فيكون شرطاً لقصر الأوصاف من ترك القيام إلى القعود، والركوع والسجود إلى الإيماء عند الخوف من العدو ونحوه، وقصر الأوصاف عند الخوف مباح عندنا أيضاً، ومحمل الآية هو هذا.

(**واعتبر في الوسط في السهل**) مقابل الجبل (**سير الإبل**) أي: إبل القافلة دون البريد على ما في «البحر»، (**ومشي الأقدام**) في أقصر أيام السنة.

قال في «فتح القدير»: وعلى اعتبار سير ثلاثة أيام بمشي الأقدام لو سارها مستعجل كالبريد في يوم واحد.. قصر فيه وأفطر؛ لتحقق سبب الرّخصة، وهو قطع مسافة ثلاثة أيام بسير الإبل ومشي الأقدام.

وفي «البحر» عن «السّراج»: إذا كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد؛ فسار إليها على البريد أو على الفرس مسرعاً فواصل في يومين.. قصر.

(و) اعتبر (**في البحر اعتدال الريح**) يعني: إذا كان لموضع طريقان: أحدهما: في البحر يقطع بثلاثة أيام ولياليها إذا كانت الريح هادئة، والثاني: في البر يقطع بيوم أو يومين.. لا يتعبر أحدهما بالآخر، بل اعتبر كل بنفسه؛ فإن ذهب إلى طريق الماء.. قصر، وإن ذهب إلى البّر.. يتم، ولو انعكس.. انعكس الحكم، واعتدال الريح معلوم عند الملاحين.

وَفِي الْجَبَلِ: مَا يَلِيقُ بِهِ.
فَلَو أتَمَّ الْمُسَافِرُ؛ إِن قعدَ فِي الثَّانِيَةِ.. صحَّت وأساءَ.
وَإِلَّا.. فَلَا تصحُّ.

(و) اعتبر (**في الجبل ما يليق به**) يعني لو كان طريق الجبل مسيرة ثلاثة أيام بسير الإبل ومشي الأقدام.. قصر ولو كان قطعه في السهل في يوم.

والحاصل: أن تعتبر المدة في أي طريق أخذ فيه، (**فلو أتم المسافر، إن قعد في الثانية**) وقرأ فيها (.. **صحت**) فرضه، ويصير الآخران نفلاً لزمه القراءة فيهما، وبطل فرض من اقتدى به فيهما؛ لكونه اقتداء المفترض بالمتنفل.

(**وأساء**) لتأخيره السلام الواجب، أو لتركه القصر الواجب؛ ولخلطه الفرض [١٨٨/أ] بالنفل قصداً، ولبنائه النفل على تحريمة الفرض.

(**وإلا**) أي: وإن لم يقعد في رأس الثانية أو لم يقرأ في الأوليين؛ لأنه لو لم يقرأ فيها فسد فرضه، وإأن قعد في الثانية وقرأ في الأخريين ما لم ينو الإقامة (.. **فلا تصح**) لأن القعدة الأخيرة من أركان الصلاة، وقد تركها.

وكذا تعيين الأوليين بالقراءة فرض في حقه؛ فلا تنوب عنه القراءة في الأخريين ما لم ينو الإقامة.

قال الإسبيجابي: لو صلّى المسافر ركعتين وقرأ فيهما وتشهد، ثم نوى الإقامة قبل التّسليم أو بعدما قام إلى الثالثة قبل أن يقيّدها بالسجدة.. فإنه يتحول فرضه إلى الأربع، إلّا أنه يعيد القيام والركوع ولا يعتد ما فعله؛ لأنه فعلٌ بنية التطوع.. فلا ينوب عن الفرض، وهو مخيّر في القراءة، ولو قيّدها بسجدة ثم نوى الإقامة.. لم يتحول فرضه، ويضيف إليها أخرى فتصير الركعتان نفلاً، ولو أفسدهما.. لا شيء عليه من القضاء ويتم فرضه.

ولو قرأ فيهما ولم يتشهد، وقام إلى الثالثة ثم نوى الإقامة.. تحول فرضه أربعاً اتفاقاً؛ فإن لم يقم صلبه.. عاد إلى التشهد؛ وإن أقامه.. لا يعود، وهو مخيّر في القراءة فيهما.

وَلَا يزَالُ على حُكم السَّفرِ حَتَّى يدْخلَ وَطنَهُ، أَو يَنْوِيَ مُدَّةَ الْإِقَامَةِ بِبَلَدٍ آخرَ أَو قَرْيَةٍ،...

ولو قيّدها بالسّجدة ثم نوى الإقامة.. فقد تأكد الفساد؛ فيضيف إليها أخرى، فيكون الأربع نفلاً على قولهما، وبطل أصلاً عند محمد؛ لأنّ عنده بعد الفساد لا ينقلب نفلاً.

ولو ترك القراءة وأتى بالتشهد ثم نوى الإقامة قبل أن يسلِّم، أو قام إلى الثالثة ثم نوى الإقامة قبل أن يقيّدها بالسجدة.. فإنه يتحول إلى الأربع ويقرأ في الأخريين قضاء من الأوليين، ولو قيّدها بالسجدة ثم نوى.. فسدت اتفاقاً، ويضيف إليها رابعة ليكون تطوعاً عندهما. انتهى.

(ولا يزال على حكم السفر) من القصر والإفطار **(حتى يدخل وطنه)** الأصلي، فحين دخل.. يصير مقيما؛ نوى الإقامة أو لا، لأنّ النية لتعيين المحتمل، ولا احتمال في وطنه لتعيينه الإقامة، وأشار بإطلاقه:

إلى أنه لو كان في الصّلاة فأحدث وذهب للوضوء، فدخل مصره للماء.. يصير مقيماً. بخلاف اللّاحق: فإنه إذا أحدث ودخل مصره للوضوء.. لا يصير مقيماً؛ لأنه كان خلف الإمام ولا يعتبر فعله.

وإلى أنه لو دخله بعدما سار ثلاثة أيام أو أقل.. يصير مقيماً، إلّا أنه إذا كان أقل منها.. يصير مقيماً بمجرد العزم إلى الدخول بأن يرجع إليه وإن لم يدخل على ما في «العناية»؛ لأنه رفض السّفر قبل استحكامه، وهو مما يقبل الرفض قبل الاستحكام؛ فإذا صار مقيماً بعزمه.. يصلي أربعا في المفازة.

وقال في «فتح القدير»: وقياس هذا: أن لا يحلّ فطره في رمضان؛ كما لا يجوز قصره وإن كان بينه وبين بلده يومان؛ لانتقاض سفره بمجرد عرضه.

(أو ينوي مدة الإقامة ببلد آخر أو قرية) والمراد: أن ينوي الإقامة حين دخل البلد أو القرية، وإلا.. فنيّة الإقامة بالبلد أو القرية متحققة حال سفره إليها قبل [١٨٨/ب] دخوله. كذا في «فتح القدير».

أطلق النية فشمل الحكميّة؛ كالخارج دخل الشام، وعلم أنّ القافلة إنما تخرج بعد خمسة عشر يوماً وعزم أن لا يخرج إلّا معهم.. فإنه يتم كناوي الإقامة على ما في «المحيط».

والتقييد بالبلد والقرية احتراز عن نية الإقامة في المفازة والبحر. فإنها لا تصح فيهما؛ لعدم صلاحيتهما الإقامة فيهما، فلا تأثير للنية، لكن ينبغي أن يقيد في المفازة بما إذا سار ثلاثة أيّام؛ لأنه لو نوى الإقامة فيها قبل ثلاثة أيام.. تصح نيته؛ لأن السّفر لمّا لم يستحكم علّة.. كانت نية الإقامة نقضاً للعارض لا ابتداءَ علّةٍ؛ وإذا كما سار ثلاثة أيّام ثم نوى [الإقامة في غير موضع] إقامة ابتداء [.. لا تصح؛ لأن هذا] إيجابٌ.. فلا يصح إلّا في محلّه.

وفي «المجتبى»: النية إنما تؤثر بخمس شرائط:

أحدها: ترك السّير، حتى لو نوى الإقامة وهو يسير.. لم يصح.

وثانيهما: صلاحيّة المحلّ، حتى لو نوى الإقامة في بحر أو جزيرة أو بعد خروج الوقت.. لم يصحّ.

وثالثها: اتحاد الموضع.

ورابعها: المدة.

وخامسها: الاستقلال بالرأي.

ولذا قالوا: اللّاحق إذا أدرك أوّل الصّلاة مع الإمام والإمام مسافر، فأحدث أو نام فانتبه بعد فراغ الإمام ونوى الإقامة.. فإنه لم يتم؛ لأن اللّاحق كان خلف الإمام، فإذا فرغ الإمام.. فقد استحكم الفرض، فلا يتغير في حقّ الإمام بنية الإقامة، فكذا في حق اللّاحق؛ لعدم استقلاله في رأيه ما دام خلف الإمام، ولأنه قاضٍ من وجه فلا يتغير على ما بيناه في حاشيتنا على «مرآة الأصول».

وَهِيَ: خَمْسَةَ عشرَ يَوْماً، أَو أَكثرَ.

وَلَو نَوَاهَا بموضعَينِ كمكَّةَ وَمِنىً.. لَا يصيرُ مُقيماً،.........................

فإن قيل: قد ذكر في «الخلاصة» وغيرها: أن المسافر إذا نوى الإقامة في خلال الصّلاة في وقت تلك الصلاة.. فإنه يتحوّل فرضه أربعاً..؛ سواء نواها في أوّل الصّلاة أو في وسطها أو في آخرها؛ وسواء كان منفرداً أو مقتدياً أو مدركاً أو مسبوقاً.. فالظاهر من قولهم: «أو مقتدياً» أن المسافر إذا اقتدى مسافراً أو نوى الإقامة خلفه.. يصير مقيماً بهذه النية؛ فيتم بعد سلام الإمام؛ وهذا يخالف ما سبق من أنه ما دام خلف الإمام.. لا يستقل في رأيه.

أجيب: بأن المراد بما سبق: أنه لا يستقل في نية بعد إتمام الإمام صلاته واستحكامه، وفيما نحن فيه أنّه نوى الإقامة قبل استحكام صلاة الإمام بعد؛ فإن صلاة الإمام تحتمل الانقلاب أربعاً بنيته في خلالها أيضاً.

(**وهي خمسة عشر يوماً**) لأنه لا بد من اعتبار مدة؛ لأنّ السفر يجامعه اللبث؛ بمعنى أن حقيقة اللبث مع قيام حقيقة السّفر توجد في كل مرحلة؛ فلا يمكن اعتبار مطلقه.. فلا بد أن يقدر له مدّة، فقدّرناها بمدة الطّهر؛ لأنّهما مدّتان موجبتان؛ فإن مدّة الطّهر توجب إعادة ما سقط بالحيض، والإقامة توجب ما سقط بالسّفر؛ كما قدرنا أدنى مدة السّفر بأدنى مدة الحيض، أعني: ثلاثة أيام؛ لكونهما مسقطتين، وهذا التقدير [١٨٩/أ] مروي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم أيضاً؛ والموقوف في أمثاله حكمه الرفع (**أو أكثر**). كذا في «الهداية»، وهو زائد لا حاجة إليه على ما في «العناية».

(**ولو نواها**) أي: مدة الإقامة (**بموضعين**) مستقلين؛ لأنه لو نواها بموضعين غير مستقلّين؛ كقرية قريب مصر، بحيث تجب الجمعة على ساكنيها.. فإنه يصير مقيماً بنية الإقامة فيهما، فيتم بدخول أحدهما؛ لأنهما في الحكم كموضع واحد.

(**كمكة ومنى.. لا يصير مقيماً**)؛ لأن اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع إلى عشرة وخمسة عشر دفعاً للتحكم وهذا ممتنع؛ لأنه يؤدي إلى عدم

إِلّا أَن يَبيتَ بِأَحَدِهِمَا.

وَقصرَ إِن نوى أقلَّ مِنْهَا،..

تحقق السفر أصلاً؛ لأن إقامة المسافر في مراحل لو جمعت كانت خمسة عشر وأكثر.

(إلا أن يبيت بأحدهما) فيصير مقيماً بدخوله فيه لا بدخوله في الآخر؛ لأن إقامة المرء تضاف إلى مبيته، إلّا ترى أن السّوقي إذا قيل له: أين تسكن؟ يقول: في محلة كذا، ونهاره كله في السّوق؟ ثم بالخروج منه إلى الموضع الآخر.. لا يصير مسافراً، ومعنى اللفظ «إلا إن نوى» أن يقيم بالليل في أحدهما مدة الإقامة، وذكر في كتاب المناسك: أن الحاجّ إذا دخل مكّة في أيام العشر من ذي الحجة ونوى الإقامة - أعني: خمسة عشر - لا يصح؛ لأنه لا بدّ له من الخروج إلى منى وعرفات فلم يتحقق الشرط.

(وقصر إن نوى بأقل منها) أي: مدة الإقامة، أعني: خمسة عشر، وقال الشافعي في قول: إذا نوى الإقامة أربعة أيّام.. صار مقيماً، وقول آخر: صار مقيماً في أربعة أيام وإن لم ينو.

واحتج للأوّل: بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ على القصر بالضرب في الأرض؛ ومن نوى الإقامة.. فقد ترك الضرب، والمعلّق بالشرط ينعدم عند عدم الشرط؛ إلّا أنا تركنا ما دون ذلك بدليل الإجماع.

وللثاني: بما روي عن عثمان رضي الله عنه: من قام أربعاً.. أتم، ولم يذكر النية.

قلنا: إن ترك الضرب في الأرض يحصل بنية ثلاثة أيام أيضاً، ولم ينعدم المشروط، والإجماع على عدم جوازها في الأربعة كالإجماع على ما دونها على ما ذكره الطحاوي، وقد روي عن عثمان خلاف ذلك أيضاً.. فلا يصلح حجة.

أَو لم ينوِ وَلَو بَقِيَ سِنِينَ.

وَكَذَا عَسْكَرٌ نواها بِأَرْضِ الْحَرْبِ، أَو حاصَروا مِصراً فِيهَا،...............

(أو لم ينو وبقي سنين) ويقول: غداً أو بعد غد أخرج، وهذا لأن ابن عمر رضي الله عنهما أقام بأذربيجان ستة أشهر وكان يقصر، وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك.

(وكذا) أي: قصر (عسكر نواها) - أي: الإقامة خمسة عشر يوماً - (في أرض الحرب) مشغولين بالحرب أو لا، (أو حاصروا مصراً فيها) أي: في دار الحرب، وهذا لأنّ نيّتهم لم تصادف محلّها؛ لأنهم بين الفرار عنها والقرار فيها، فلا تتم علّة في ثبوت حكم الإقامة كما في المفازة، فكانت البلد في دار الحرب قبل الفتح في حق العسَكر كالمفازة من حيث إنها ليست بموضع إقامة.

بخلاف من دخل دار الحرب بأمان فنوى الإقامة فيها نصف شهر في موضع الإقامة؛ فإنه يتم لأنّ [١٨٩/ب] أهل الحرب لا يتعرّضون له بحكم الأمان، فصارت الدار موضع إقامة.

والأسير في دار الحرب إذا انفلت منهم ووطّن على الإقامة خمسة عشر يوماً.. لم يصر مقيماً مثل العسكر على ما في «قاضي خان» و«الخلاصة»، وفرعه في «فتح القدير» على ما ذكرناه من أن نيته لم تصادف محلها، فلا يتم علّةً، فصار كمن دخل مصراً لقضاء حاجة معيّنة لا غير، ونوى الإقامة فيه خمسة عشر يوماً.. فإنه لا يصير مقيماً؛ فإنه متردّد بين أن يقضي حاجته فيخرج، وبين أن لا يقضي فيقيم فيه، فلم يكن موضع إقامة له.

فكذا الأسير متردّد بين أن زال خوفه فيخرج من الغار، وبين أن لا يزال فيقيم فيه.

وذكر في «قاضي خان» و«الخلاصة»: الكافر إذا أسلم في دار الحرب ولم يتعرضوا له.. فهو على إقامته، وإن علم أهل الحرب بإسلامه فهرب منهم مريداً مسيرة السفر ثلاثة أيّام ولياليها.. لم يكن مسافراً؛ لأن نيّته غير معتبرة. انتهى.

أَو حاصروا أهل الْبَغيِ فِي دَارِنَا فِي غَيرِهِ.

وَيَتِمُّ أهلُ الأَخبيةِ لَو نَوَوها فِي الْأَصَحِّ.

لأن مقصوده هو التخلص عنهم لا قطع تلك المدة، وحكم الأسير في دار الحرب كحكم العبد.. لا تعتبر نيته، على ما صرّح به في «قاضي خان». وسنبيّن حكم العدد في آخر الباب إن شاء الله تعالى.

(**أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره**) أي غير المصر؛ سواء كان في المفازة أو في البحر على ما في «الهداية»، وعلّله بأنّ حالهم مبطل عزيمتهم، يعني: إن المحلّ وإن كان صالحاً للنيّة لكونه في يد أهل الإسلام.. لكن ثمة مانع آخر، وهو أنهم إنما يقيمون لغرض، فإذا حصل.. انزعجوا، فلا تكون نيتهم مستقرة، فلا تتم نيّتهم علّة.

وكذا لو حاصروا أهل البغي في حصنهم في دار الإسلام.. لم يقصروا وإن نووا خمسة عشر يوماً؛ لما ذكرناه.

والحاصل: أنهم متردّدون بين القرار والفرار، فلا تعتبر نيّتهم، فقوله: «في غيره» ليس قيداً احترازياً.

(**ويتم أهل الأخبية لو نووها**) إي الإقامة (**في الأصح**) وإن كانوا في المفازة؛ لأن الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى إلى مرعى، هكذا علّله في «الهداية» و«الزيلعي»، والذي ظهر منه: أنهم مقيمون أبداً، لا أنهم صاروا مقيمين بنية الإقامة بعد كونهم مسافرين.

وبه صرّح في «العناية» حيث قال: ونيّة الإقامة من أهل الأخبية مختلف فيها، فمنهم من يقول: لا تصّح أبداً؛ لأنهم ليسوا في موضع الإقامة فهم مسافرون أبداً، والأصح: أنهم مقيمون على ما روي عن أبي يوسف؛ لأن الإقامة أصل، والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال إلى مكان بينه وبين مدة السّفر، وهم لا يقصدون ذلك، وإنما ينتقلون من ماء إلى ماء ومن مرعى إلى مرعى، فكانوا مقيمين أبداً.

وَلَوِ اقْتدى الْمُسَافِرُ بالمقيمِ فِي الْوَقْتِ.. صَحَّ وَيتمُّ.

قال في «قاضي خان» و«الخلاصة»: وموضع الإقامة: العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب.. لا الخيام والأخبية والوبر.

والرعاة إذا كانوا يطوفون في المفاوز لهم خيام وأخبية.. لا يصيرون [١٩٠/أ] مقيمين.

وعن أبي يوسف: إن نزلوا موضعاً كثير الماء والكلأ، ونصبوا محاريب واتّخذوا مخابز، ونووا الإقامة فيها خمسة عشر يوماً؛ والماء والكلأ يكفيهم لتلك المدّة.. صاروا مقيمين؛ وكذا الترّاكمة والأعراب. انتهى.

فظهر أن لأبي يوسف روايتين في هذه المسألة:

جعل في أحدهما: المفاوز في حقهم كالقرى في حق أهل القرى، فكان انتقالهم من مرعى إلى مرعى كالانتقال من قرى إلى قرى، فصاروا مقيمين أبداً على ما نقله «العناية» عنه.

وجعلهم في أخرى: مسافرين، ثمَّ بالنية في موضع معين.. صاروا مقيمين.

والظاهر من كلام المصنف هذه الرواية؛ لأنهم على الرّواية الأولى عنه مقيمون أبداً لا يحتاجون في الإقامة إلى النّية.

ولو كان مع أهل الأخبية مسافر ونوى الإقامة معهم.. فعن أبي يوسف فيه روايتان، وعند أبي حنيفة أنه لا يصير مقيماً.

وفي «البحر»: أنهم إذا ارتحلوا عن موضع إقامتهم في الصّيف وقصدوا موضع إقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة السّفر.. فإنهم يصيرون مسافرين في الطّريق.

(**ولو اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت.. صحّ ويتمّ**) لأنه يتغيّر فرضه إلى الأربع بالاقتداء؛ كما في نية الإقامة في المدة بجامع الاتصال، فإن المغيّر في الأصل - وهو النيّة - متّصله بالمدّة.

وفي الفرع: - وهو الاقتداء - متصل بالسبب وهو الوقت، وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت؛ فإنه لو نوى الإقامة فيه.. تغير إلى أربع، فيعدّ قبوله للتغير توقّف تحقّق التغيير على مجرّد وجود السّبب، وقد وجد ههنا وهو الاقتداء، فيترتب عليه الحكم بلا توقف.

فإن قيل: انعقاد الاقتداء سبب للتغيّر موقوف على صحّة اقتداء المسافر بالمقيم، وصحته موقوفة على تغير فرضه؛ إذ ما لم يتغير.. لزم أحد الأمرين من اقتداء المفترض بالمتنفّل في حقّ القعدة، أو القراءة على ما سيظهر لك، فقد توقف التغير على صحة الاقتداء، وصحّته على التغير، وهذا دورٌ.

أجيب: بأنه دور معيّة لا دور ترتب، بأن ثبت صحة الاقتداء والتغيّر معاً، إلّا أنه في الملاحظة يكون ثبوت التغير لتصحيح الاقتداء؛ لأنه مطلوب شرعاً ما لم يمنع منه مانع، ولا مانع إلّا عدم التغير، وهو ليس بلازم لغرض ثبوت التغير بما يصلح سبباً له، فليكن طلب الشرع تصحيح الاقتداء سبباً له أيضاً، فيثبت عند الاقتداء، فتثبت الصحة معه.

فإن قيل: فعلى هذا - أعني: على تقدير تغير فرضه إلى الأربع - ينبغي أن يعيد أربع ركعات لو أفسد بعدما اقتدى بالمقيم؛ كما لو اقتدى به في فرضه بنية النّفل ثم أفسد، فإنه يقضي أربعاً مع أنه يصلي ركعتين.

قلنا: إنما يلتزم بالاقتداء بالمقيم إسقاطاً للفرض عن ذمته وهو ركعتان، إلّا أنه تغير إلى الأربع حكماً للمتابعة، ولما زالت المتابعة بالإفساد.. بقي ما في ذمته من الفرض على ما كان بعد زوال علّة التغير، بخلاف المقتدي متنفّلاً؛ فإنه التزم بالاقتداء صلاة الإمام قصداً لا إسقاط الفرض كما في الأولى، وصلاة الإمام أربع فيلزمه [١٩٠/ب] كذلك.

وَبعده.. لَا يَصحُّ.

ومن هـهنا ظهر وجه ما قال في «فتح القدير»: لو اقتدى المقيم بالمسافر، فأحدث الإمام المسافر فاستخلف المقيم.. لا يتغير فرضه إلى الأربع مع أنه صار مقتدياً بالخليفة المقيم؛ لأنه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر.. كان المسافر كأنه الإمام فيأخذ الخليفة صفة الأولى؛ حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين.. فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين.

ووجه ما قال فيه أيضاً: لو أمّ مسافر مسافرين ومقيمين، فقبل أن يسلم بعد التشهد على رأس الركعتين تكلم واحد من المسافرين، أو قام فذهب ثم نوى الإمام الإقامة.. فإنه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلّموا أربعاً؛ لوجود المغيّر في محلّه، وصلاة من تكلم تامّة؛ لأنه تكلم في وقت لو تكلم إمامه فيه.. لم تفسد؛ فكذا صلاة المقتدي إذا كان بمثل حاله.

ولو تكلم بعد نيّة.. فسدت صلاته؛ لأنه انقلب فرضه أربعاً ثم تكلّم، ولكن يجب عليه قضاء صلاة المسافرين ركعتين؛ لأن الأربع للتبعيّة، وقد زالت بفساد الصّلاة. انتهى. كذا ذكره الإسبيجابي.

(وبعده: لا يصح) اقتداؤه به؛ لأنه قد تقرّر فرضه في ذمته ركعتين لانقضاء الوقت، فلا يتغير بالاقتداء، كما لا يتغير بنية الإقامة بعد، فلا يصح لعدم المصحّح؛ وهذا إذا خرج الوقت قبل الاقتداء.

أما إذا اقتدى به في الوقت ثم خرج قبل الفراغ.. فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه؛ لأنه حين اقتدى.. صار فرضه أربعاً للتبعيّة كالمقيم، وصلاة المقيم لا تصير ركعتين بخروج الوقت.

وكذا لو نام خلف الإمام حتى خرج الوقت فانتبه.. يتمّ أربعاً بطريق الأولى.

ثم بعد خروج الوقت على المسافر لا يصح اقتداؤه بالمقيم؛ سواء خرج عليه أيضاً أو لا، بأن صلّى المقيم ركعة من الظهر مثلاً أو ركعتين ثم خرج الوقت عليه،

واقتداءُ الْمُقِيمِ بِهِ صَحِيحٌ فيهمَا.

فاقتدى به مسافر في الظهر.. فإنه لا يصح اقتداؤه في الصّورتين؛ لما ذكرناه من أن فرضه لا يتغير إلى الأربع؛ فإذا لم يتغير فإن اقتدى به؛ فإما أن يسلم على الركعتين، أو يتم الأربع مع الإمام.

وعلى الأول: تفسد صلاته؛ سواء سلّم قبل القعود أو بعده، قبل أن يقعد الإمام أو بعد أن يقعد هو؛ لأنّ في الأول: ترك الفرض وهو القعدة الأخيرة، وفي الثاني: قعوداً قبل الإمام وهو غير معتبر، وفي الثالث: يلزم اقتداء المفترض بالمتنفّل لمفترض في حق القعدة.

وعلى الثاني: يلزم اقتداء المفترض بغير المفترض في حق القعدة والقراءة معاً إن اقتدى به في أوّل صلاته وقرأ الإمام في الشفع الأوّل؛ لأن القعدة الأولى والقراءة في الشفع الأول فرض للمسافر، وليس بفرض للإمام بل واجب، أو في حق القراءة فقط إن اقتدى به في الشفع الثاني وقرأ الإمام في الشفع الأول والثاني، وإن لم يقرأ الإمام في الشفع الثاني.. يلزم بناء الموجود على المعدوم.

وأما لو قرأ الإمام في الشفع الثاني دون الأول واقتدى به المسافر في الشفع الثاني.

قيل: يصّح [١٩١/أ] هذا الاقتداء؛ لأنه ليس اقتداء المفترض بغير المفترض ولا بناء الموجود على المعدوم، بناء على ظاهر القراءة.

وقيل: لا يصّح؛ لأنّ القراءة في الشفع الثّاني قضاء، والقضاء ملحق بمحلّ الأداء، فيبقى الشفع الثاني بلا قراءة وهو الأحوط، واختاره في «المحيط».

(واقتداء المقيم به صحيح فيهما) أي: في الوقت وبعده؛ لأنّ صلاة المسافر في الحالين واحدة، والقعدة فرض في حقّه، واجب في حقّ المقتدي، وبناء الضعيف على القوي جائز.

وَيقصِرُ هُوَ ويتمُّ الْمُقِيمُ بِلَا قِرَاءَةٍ فِي الْأَصَحِّ.

وَيسْتَحبُّ لَهُ أَن يَقُولَ لَهُم: «أَتِمُّوا صَلَاتكُمْ؛ فَإِنِّي مُسَافرٌ».

(**ويقصر هو ويتمّ المقيم بلا قراءة**)؛ لأنه مقتد في الشفع الثاني تحريمة الأداء كما في الشفع الأوّل؛ وكل من هو كذلك فهو لاحق، ولا قراءة على اللاحق.

وفي «الخلاصة»: مسافر أمّ قوماً مقيمين، فلمّا صلّى ركعتين.. نوى الإقامة.. لا؛ لتحقيق الإقامة، بل ليتم صلاة المقيمين.. لا يعتبر مقيماً، ولا ينقلب فرضه أربعاً. انتهى.

وهذا لأنّ حاله مبطل لنيّته؛ لأنه مع تلك النّية قائم على أنه إن أتمّ صلاتهم هذه.. لم يكن هو مقيماً أيضاً، فحصل التردد في الإقامة، فلم تقطع النية عليها، ولا بدّ في تحقيق حقيقة النّية من قطع القصد والعزيمة.

(**في الأصح**) احتراز عما قال بعض مشايخنا من وجوب القراءة فيما يتمّ؛ لأنه منفرد فيه كالمسبوق، ولهذا يلزمه سجود السّهو إذا سهى فيه.

قلنا: إن المسبوق في الآخرين بالنظر إلى كونه مقتدياً.. كانت قراءته بدعة، وبالنظر إلى كونه منفرداً.. كانت فرضاً؛ لأنه لم يتأدَّ فرض القراءة فكانت عليه فرضاً، بخلاف ما نحن فيه على ما بيّناه من أنه لاحق فيه، ولا قراءة على اللّاحق.

(**ويستحب له أن يقول لهم**) بعد التسليمتين - وقيل بعد التّسليمة والأول أصحّ -: (**أتموا صلاتكم فإني مسافر**)؛ لقوله ﷺ: «يا أهل مكة صلّوا أربعاً.. فإنّا قوم سَفْرٌ» رواه أبو داود وصحّحه الترمذي؛ ولأنه يحتمل أن يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالإمام قبل ذهابه، فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظنّ إقامة الإمام، وإفساد صلاته بسلامه على ركعتين.

فإن قيل: هذا يقتضي أن لا يشترط العلم بحال الإمام أنه مقيم أو مسافر؛ لأن الحاجة إلى هذا القول فيما إذا لم يعرفوا حاله أنه مسافر أو مقيم، وإلّا.. يلزم العبث أو الكذب، وذلك مخالف لما في «قاضي خان» وغيره: أنّ من اقتدى بإمام لا يدري

أنه مقيم أو مسافر.. لا يصحّ اقتداؤه؛ لأنّ العلم بحال الإمام شرط الأداء بجماعة. انتهى.

فالجواب: إنَّ مرادهم أن العلم بحاله في الآخرة شرط؛ لا إنه شرط ابتداء، والمراد بما ذكرنا: عدم اشتراطه ابتداء. كذا في «العناية».

ويؤيّد هذا الجواب: ما ذكر في «المبسوط»: رجل صلّى بالقوم الظهر في قرية أو مصر ركعتين، وهم لا يدرون أمسافر هو أو مقيم.. فصلاتهم فاسدة؛ سواء كانوا مسافرين أو مقيمين؛ لأن الظاهر من حال من هو في موضع الإقامة أنه مقيم، والبناء على الظاهر واجب حتى يتبيّن خلافه؛ فإن سألوه فأخبرهم أنه مسافر.. [١٩١/ب] جازت صلاتهم. انتهى.

وإنما كان قول الإمام ذلك مستحباً لا واجباً؛ لأنّه لم يتعيّن معرفاً صحة صلاته لهم، فإنه ينبغي أن يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة، هذا ولو قام المقتدي المقيم قبل سلام الإمام المسافر فنوى الإمام الإقامة قبل سجوده.. رفض ذلك وتابع الإمام، فإن لم يفعل وسجد.. فسدت صلاته؛ لأنه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الإمام قبل سلام الإمام، وقد بقي على الإمام ركعتان بواسطة التغيّر، فوجب عليه الاقتداء فيهما؛ فإذا انفرد.. فسدت، بخلاف ما لو نوى الإمام بعدما سجد المقتدي.. فإنه يتم منفرداً، فلو رفض وتابع.. فسدت؛ لاقتدائه حيث وجب الانفراد.

وبيان مسألة استخلاف الإمام المسافر مقيماً مرّ في باب الحدث؛ ونذكر هنا مسائل الزيادات.

قال: مسافر ومقيم أمّ أحدهما الآخر، فلما شرعا شكا في الإمام.. استقبلا؛ لأن الصّلاة متى فسدت من وجه وجازت من وجوه.. حكم بفسادها، وإقامة المقتدي مفسدة، واحتمال كون كل منها مقتدياً: قائم، فتفسد عليها.

قيل: تأويله: إذا افترقا عن مكانهما، أمّا قبله فيجعل من عن يمين الآخر مقتدياً حملاً على السنة.

وقيل: لا؛ لأنّ قيام المقتدي عن اليمين ليس شرطاً ليجعل دليلاً، ولو لم يشكّا حتّى أحدث أحدهما فخرج، ثم أحدث الآخر فخرج؛ ثم شكا.. فسدت صلاة من خرج أولاً لا الثاني؛ لأنّ الأوّل سواء كان إماماً أو مقتدياً لما خرج أولاً.. صار مقتدياً بالمتأخر، ثم إذا خرج الثاني.. خلا موضع المأموم عن الإمام، وذلك مفسد بخلاف الثاني: فإنه خرج وهو إمام فلا يقلق لصلاته بصلاة غيره ليلزم من فساد صلاة الغير فسادها، ويصلّي أربعاً؛ مسافراً كان أو مقيماً.

ويقرأ في الركعة الثانية ويجلس على رأس الركعتين؛ لأنّ ذلك فرض على المسافر إن كان إماماً، وعلى المقيم إن اقتدى بالمسافر، وتحوّلت إمامته إليه، واحتمال الاقتداء ثابت، وإن لم يعلم الأول خروجها فسدت صلاتهما؛ لأن صلاة المتقدم فاسدة؛ واحتمال التقدم ثابت في كلّ منهما.

كذا إن خرجا معاً لفساد صلاة المقتدي منهما لخلّو مكان الإمام، واحتمالُ الاقتداء في كلّ منهما ثابت.

ولو صلّيا ركعتين وقعدا ولم يحدثا، ثم شكّا في الإمام.. لم تفسد صلاتهما، بل يقوم المقيم ويتم أربعاً ويتابعه المسافر؛ لأنّ المقيم إن كان إماماً.. كان له أن يصلي أربعاً، وإن كان مقتدياً.. انتهى اقتداؤه إذا قعد إمامه قدر التشهد؛ ويتابعه المسافر في ذلك؛ لأنه إن كان إماماً.. تمت صلاته، فلا تضره المتابعة في الزيادة؛ وإن كان مقتدياً.. انقلب فرضه أربعاً واحتمال الاقتداء ثابت؛ حتى لو لم يتابعه.. فسدت لما قلنا.

ولو لم يشكّا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم الآخر كذلك، ثم شكا بعدما رجعا من الوضوء.. فسدت صلاة من خرج أوّلاً دون الثاني؛ لأن الأوّل لو كان مقيماً:

فإن كان مقتدياً [١٩٢/أ] بالمسافر.. لا تفسد صلاته؛ لأنه خرج بعدما انتهى اقتداؤه.

وَيبْطلُ الوطنُ الْأَصْلِيُّ: بِمثلِهِ،..................................

وإن كان إماماً.. فسدت صلاته؛ لأنّه لما خرج أولاً صار مقتدياً بالمسافر، فإذا خرج المسافر بعده.. فسدت صلاته.

فإن كان الأوّل مسافراً: إن كان إماماً.. لم تفسد صلاته؛ لأنه خرج بعد الفراغ عن الأركان، فلم يصر مقتدياً بالمقيم لانتهاء الاقتداء.

وإن كان مقتدياً.. تفسد صلاته لخروج [الأيام] بعده، ففسدت صلاة من خرج أوّلاً من وجه وجازت من وجه فيحكم بالفساد.

والمتأخر لا تفسد صلاته؛ لأنه منفرد عند الخروج، ويصلّي ركعتين ليصير أربعاً؛ لأنه إن كان مقيماً لا بد له من ذلك، وإن كان مسافراً فبالاقتداء يجب ذلك، واحتمال الاقتداء ثابت.

وإن شكّا في الذي خرج أولاً.. فسدت صلاتهما؛ لأن صلاة المقتدم فاسدة، واحتمال التقدم في حق كلّ ثابت.

وإن خرجا معاً.. فصلاة المقيم تامة؛ لأنّه لو كان إماماً.. لم تتحول إمامته إلى المسافر، وإن كان مقتدياً.. انتهى حكم الاقتداء، فصار منفرداً، وصلاة المسافر فاسدة لاحتمال أنه كان مقتدياً وقد خلا مكان إمامه.

وإن شكّا بعدما صلّيا ثلاثاً أو أربعاً ولم يحدثا القياس: أن تعتبر الأحوال؛ وتفسد صلاة المقيم لاحتمال أنّه كان مقتدياً بالمسافر في الشفع الثاني.

وفي الاستحسان: تجوز صلاتهما، ويجعل المقيم إماماً حملاً لأمرهما على الصحة.

(ويبطل الوطن الأصلّي) - وهو مولد الإنسان أو البلد الذي تأهل فيه وتوطن مع أهله وولده - **(بمثله)** بأن يتوطن في بلد آخر وينقل أهله إليه، فيخرج الأوّل من أن يكون أصليّاً، حتى لو دخله مسافراً.. لا يتم بدخوله ما لم ينو الإقامة فيه خمسة عشر يوماً، إلّا ترى أنّ النّبي ﷺ جعل نفسه مسافراً بمكة بعد الهجرة فقال: «إنا قوم

لَا بِالسَّفرِ.

ووطنُ الْإِقَامَةِ: بِمثْلِهِ، والسَّفرِ، والأَصليِّ..............................

سفر»، ولو لم ينقل أهله منه ولكنه اتخذ أهلاً أخر ببلد آخر.. لا يبطل الأوّل؛ لأن المدار وجود أهله، ولا عبرة بوجود الدّار، والقفار مع أهله على الصحيح، على ما في «المحيط».

ولو تزوج المسافر في بلد ولم ينو الإقامة فيه خمسة عشر يوماً قيل: يصير مقيماً بمجرد تأهله، وقيل: لا، على ما في «فتح القدير».

(**لا بالسفر**) ولا بوطن الإقامة، حتى لو عاد إلى الأصلي بالسّفر ودخل فيه من غير نية الإقامة.. يصير مقيماً؛ لأن الشيء إنما يبطل بما فوقه أو يساويه، وليس فوق الأصلي شيء.. فيبطل بمساويه - وهو مثله - لا بما دونه وهو الإقامة والسّفر.

(**ووطن الإقامة**) وهو الذي ينوي المسافر الإقامة فيه خمسة عشر يوماً (**بمثله، والسفر، والأصلي**)؛ لأن الشيء يبطل بمثله وبما فوقه وبضده، والأصلي فوق الإقامة، والسفر ضدّه.

فإن قيل: فهو ضدّ الوطن الأصلي أيضاً.. فلِمَ لا يُبطله؟

أجيب: بأنه إنما لم يبطله بالأثر، وهو ما روي أن النبي ﷺ كان يخرج من المدينة إلى الغزوات لم ينتقض وطنه [١٩٢/ب] بالمدينة، حيث لم يجدّد نية الإقامة خمسة عشر يوماً بعد الرّجوع.

واختلفت الرواية عن محمد في اشتراط تقدم السّفر لثبوت وطن الإقامة، ففي ظاهر الرواية عنه: لا يشترط، وفي أخرى: إنما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدّمه سفر، ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدّة سفر، حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر، فوصل إلى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً.. لا تصير تلك القرية وطن الإقامة وإن كان بينهما مدة سفر؛ لعدم تقدّم السّفر.

وفائتةُ السّفرِ تُقضى فِي الْحَضَرِ رَكْعَتَيْنِ.

وفائتةُ الْحَضَرِ.. تُقضى فِي السّفرِ أَرْبعاً.

وَالْمُعْتَبرُ فِي ذَلِكَ: آخرُ الْوَقْتِ.

وكذا إذا قصد مسيرة سفر وخرج، فلما وصل إلى قرية مسيرتها من وطنه دون مدّة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر.. لا يصير مقيماً، ولا تصير تلك القرية وطن إقامة.

(وفائتة السفر تقضى في الحضر ركعتين، وفائتة الحضر تقضى في السّفر أربعاً) لأن القضاء بحسب الأداء، فمن وجب عليه أربع.. قضى أربعاً، ومن وجب عليه أداء ركعتين.. قضى ركعتين.

ثم بيّن ما هو المعتبر في السببيّة للأداء بقوله: **(والمعتبر في ذلك: آخر الوقت)** فإن كان فيه مقيماً.. وجب عليه الأربع في القضاء، وإن كان فيه مسافراً.. وجب عليه قضاء الاثنين لأنه هو المعتبر في السببيّة؛ لأنه أوانُ تقرُّرِهِ ديناً في ذمته.

وصفة الدين تعتبر حال تقرّره كما في حقوق العباد؛ ولذا قالوا فيمن صلى الظهر وهو مقيم أربعاً، ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر أنه ترك شيئاً في منزله فرجع، فتذكر أنه صلى الظهر والعصر بلا طهارة.. فإنه يصلّي الظهر ركعتين والعصر أربعاً؛ لأن صلاة الظهر صارت كأنها لم تكن وصارت ديناً في ذمته في آخر الوقت، وهو مسافر فيه، فصارت في ذمته صلاة المسافر، بخلاف العصر.. فإنه خرج وقتها وهو مقيم في منزله، وقالوا أيضاً: لو بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض في الجزء الأخير.. تجب عليهم الصلاة، بخلاف المريض إذا فاتته صلاة في مرضه الذي لا يقدر فيه على القيام.. فإنه يجب أن يقضيها في الصحة قائماً؛ لأن الوجوب بقيد القيام، غير أنه رخص له أن يفعلها حالة العذر بقدر وسعه، فحين لم يؤدها حالة العذر.. زال سبب الرخصة فتعين الأصل، ولذلك يفعلها المريض قاعداً إذا فاتت عن زمن الصحة، أمّا صلاة المسافر.. فإنها ليست إلّا ركعتين ابتداء.

والعَاصِي.. كَغَيْرِهِ.

وَنِيَّةُ الْإِقَامَةِ وَالسَّفرِ تعْتَبَرُ مِنَ الأَصْلِ دونَ التَّبعِ؛ كَالْعَبْدِ وَالْمَرْأَةِ والجُندِيِّ.

والمراد بآخر الوقت: هو الجزء الذي يسع التحريمة، وفيه خلاف زفر والشافعي على ما ذكرناه في أول الكتاب.

(والعاصي) في سفره - بأن خرج عاقّاً لوالديه، أو عاصياً على الإمام، أو آبقاً من مولاه، أو خرجت المرأة بلا محرم أو في العدة، أو قاطعاً للطريق - **(كغيره)** أي: كالمطيع في الرخص برخصة المسافر؛ لإطلاق النصوص، ولأن نفس السفر ليس بمعصية، وإنما المعصية ما يكون بعده أو يجاوره، [١٩٣/أ] والرخصة تتعلَق بالسفر لا بالمعصية، وهذا حجة على الشافعيّ في القول بأن سفر المعصية لا يفيد الرخصة؛ لأنّها شرعت تخفيفاً فلا تتعلق بما يوجب التغليظ.

(ونية الإقامة والسفر تعتبر من الأصل دون التبع؛ كالعبد والمرأة) إذا أداها مهر المعجّل أو دخل بها.

(والجندي) إذا كان يرزق من الأمير، وإلّا.. فله أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق؛ وكذا الأجير مع المستأجر، والتلميذ مع الأستاذ.

وفي «فتح القدير»: التبع - كالعبد؛ والغلام والجندي والمرأة إذا أداها مهرها، والأجير، والأسير والتلميذ والمكره - تعتبر نية الإقامة والسّفر من متبوعهم دونهم، فيصيرون مقيمين ومسافرين بنيّتهم.

ولو نوى المتبوع الإقامة ولا يعلمون.. اختلفوا في وقت لزومهم حكم الإقامة:

فقيل: من وقت نية المتبوعين.

وقيل: من وقت علمهم؛ كما في توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل.

والأحوط الأول، فيكون كالعزل الحكمي، فيقضون ما صلّوا قصراً قبل علمهم.

وفي العبد المشترك بين مسافر ومقيم: قيل: يتم، وقيل: يقصر، وقيل: إن كان بينهما مهايأة في الخدمة.. قصر في نوبة المسافر، وأتمّ في نوبة المقيم.

وقال في «شرح المنية»: وإن لم يكن بينهما نوبة.. يفرض عليه أن يقيد على رأس الركعتين ويتمّ احتياطاً.

وعلى هذا: لا يجوز له الاقتداء بالمقيم أصلاً؛ لا في الوقت ولا خارجه. انتهى.

وعلّلوه بأنّ عبد المسافر لا يصح له نية الإقامة، ولا ما هو بمنزلتها وهو الاقتداء بالمقيم، فيلزم بناء القوي على الضعيف في حق القعدة الأولى؛ لأنها فرض على المسافر دون المقيم، ولكون النية معتبرة من المتبوع قالوا: إنّ العبد لو أمّ سيّده في السفر فنوى السيد الإقامة.. صحّت، حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين.. فسدت صلاتهما؛ وكذا لو باعه من مقيم حال سفره والعبد في الصلاة، فسلّم على رأس الركعتين.. فسدت.

وفي حكم الأسير: من بعث إليه الوالي أو السّلطان ليؤتى به من بلدة، والغريم إذا لزمه غريمه أو حبسه؛ إن كان قادراً على أداء ما عليه، ومن قصده أن يقضي دَينُه قبل خمسة عشر يوماً.. فالنية في السفر والإقامة نيته، وإلّا.. فنية الحابس. كذا في «فتح القدير».

* * *

(بَابُ الْجُمُعَةِ)

لَا تَصحُّ إِلّا بِسِتَّةِ شُرُوطٍ:

الْمِصرُ أَو فِناؤُهُ.

(باب الجمعة)

وهي فريضة محكمة بالكتاب والسنة والإجماع، يكفر جاحدها، وكونها بدلاً عن الظهر يومئذ لا ينافي فرضيتها، ولقد أطال ابن الهمام في بيان أدلّتها ثم قال: وإنما أكثرنا فيه لما نسمع عن بعض الجهالة أنهم ينسبون إلى مذهب الحنفية عدم افتراضها، ومنشأ غلطهم قول القدوري: ومن صلّى الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عذر له.. كره له ذلك وجازت صلاته، وإنما أراد: «حرم عليه وصحت الظهر» فالحرمة: لترك الفرض، وصحة الظهر: لما سنذكره، وقد صرّح أصحابنا بأنّها فرض [١٩٣/ب] آكد من الظهر، وبإكفار جاحدها. انتهى.

وقال في «البحر»: وقد كثر ذلك من جهلة زماننا أيضاً، ومنشأ جهلهم صلاة الأربع بعد الجمعة بنية الظهر، وإنما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد، وليست هذه الرواية بالمختارة، وليس هذا القول - أعني: اختيار صلاة الأربع بعدها - مروياً عن أبي حنيفة وصاحبيه، حتى وقع لي أن أفتيت مراراً بعدم صلاتها خوفاً على اعتقاد الجهلة بأنها الفرض، وأن الجمعة ليست بفرض.

ثم قال في موضع آخر: إن صلاة الأربع بعد الجمعة بنيّة الظهر مما لا أصل له في المذهب.

وشروطها نوعان: أحدهما لصحته، والآخر لوجوبه.

فأشار إلى الأول بقوله: (لا تصح) أداؤها (**إلا بستة شروط**:

١- **المصر أو فناؤه**) على ما سيأتي بيانها فعلى هذا الشرط لا تصح في قرية ومفازة؛ لقول علي: رضي الله عنه: «لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا

أضحى.. إلّا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة»، وقد روي مرفوعاً.

وفي «المضمرات»: إن الجمعة فرض على أهل مصر، وواجب على أهل فنائه، وسنة على أهل القرى الكبيرة المستجمعة للشرائط. نقله في «شرح النقاية» عن بعض مشايخنا.

وفي «القنية» يلزم حضور الجمعة في القرى.

وتعقبه في «البحر»: بأنها فرض على أهل فنائه، لا يجوز التخلص عنها كأهل المصر، فلا معنى للفرق بينهما بالفرض والوجوب، وبأنه لا جمعة على أهل القرى، فالقول بأداء الجمعة عليهم ليس بصحيح في المذهب؛ لأن المذهب عدم صحتها في القرى؛ فإذا دخل القرويّ المصر يوم الجمعة.

إن نوى أن يمكثّ فيه يوم الجمعة.. لزمته الجمعة.

وإن نوى الخروج من المصر من يومه ذلك قبل دخول وقت الصّلاة أو بعده.. لا تلزمه الجمعة على اختيار الفقيه أبي جعفر.

وفي «الخلاصة»: يلزمه الجمعة إن نوى الخروج بعد دخول وقتها.

والمسافر إذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة.. لا يلزمه الجمعة ما لم ينو الإقامة خمسة عشر يوماً؛ ولو أراد المصريّ أن يسافر يوم الجمعة.. لا بأس به إذا خرج من عمران المصر قبل خروج وقت الظهر؛ لأن الجمعة إنما تجب في آخر الوقت؛ لأنه أوان تقرر الواجب على ما مرّ مراراً وهو مسافر فيه. كذا في «قاضي خان» و«الخلاصة».

وقال في «شرح المنية»: ويكره السفر بعد الزوال يوم الجمعة قبل أن يصلّيها، ولا يكره قبل الزوال؛ لعدم وجوبها قبله، وتوجه الخطاب بالسعي إليها بعده وهو الصحيح. انتهى.

وفيه أيضاً عن «الفتاوى الغياثية»: لو صلى الجمعة في قرية بغير مسجد جامع

والسُّلطانُ أَو نَائِبُهُ.

والقرية كبيرة لها قرى وفيها والٍ وحاكم.. جازت الجمعة؛ بنوا المسجد أو لم يبنوا، وهو قول أبي القاسم الصفار، وهذا أقرب الأقاويل إلى الصواب. انتهى.

٢- (والسّلطان) أي: الخليفة [١٩٤/أ] عادلاً أو جائراً أو متغلّباً سيرته سيرة الأمراء بين الرعيَّة على ما في «الخلاصة».

وقال في «فتح القدير»: والمرأة إذا كانت سلطانة.. يجوز أمرها بإقامة الجمعة لا إقامتها.

(أو نائبه) أي: الأمير والقاضي والخطيب والشرطة. كذا في «البحر».

لكن في «الخلاصة»: ليس للقاضي أن يصلي الجمعة بالناس إذا لم يؤمر بها، وتجوز لصاحب الشرط وإن لم يؤمر بها، وهكذا في «قاضي خان» أيضاً.

وفيها أيضاً: والي مصرٍ مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع؛ فإن صلى بهم الجمعة خليفة الميّت أو صاحب الشرط أو القاضي.. أجزأهم؛ لأنه فوّض إليهم أمر العامّة؛ ولو اجتمعت العامّة على تقديم رجل لم يأمره القاضي ولا خليفة الميت.. لم يجز ولم تكن جمعة.

ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت، فاجتمع العامّة على تقديم رجل.. جاز للضرورة، ولو مات الخليفة وله ولاة وأمراء على أشياء من أمور المسلمين.. كانوا على ولايتهم يقيمون الجمع. انتهى.

فظهر منه أن إقامة الجمعة بمجرد اجتماع الناس على أحد عند موت الوالي جائز في موضع ليس فيه قاض ولا خليفة الميت، لا في موضع واحد فيه أحدهما، وهو المراد بما في «فتح القدير»: لو اجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت الوالي.. لا يجوز إقامته الجمعة.

ولكنه صرّح في «العناية»: بأن الناس إذا اجتمعوا على رجل بأن صلى لهم الجمعة.. جاز إقامتها لهم بلا تقييد بموضع معيّن، وهو رواية «نوادر ابن رستم»؛ فإن

الناس احتاجوا إلى إقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم مطلقاً، فيحمل ما ظهر من «قاضي خان» على رواية غير «النوادر» وقال الشافعي: السّلطان أو نائبه ليس بشرط في أداء الجمعة؛ لما روي أن عليّاً صلى الجمعة بهم حين كان عثمان محصوراً بالمدينة، وكانت الخلافة في نوبته.

قلنا: إن الجمعة تقام بجمع عظيم، وقد تقع المنازعة في التقديم والتقدم، فلا بد من السّلطان أو نائبه لقطع المنازعة بينهم، وما رواه يحتمل أن يكون بإذن عثمان رضي الله عنه، أو لاجتماع الناس عليه على رواية ابن رستم.

ويدخل في النائب: العبد إذا قلّد ولاية ناحية.. فيجوز إقامته الجمعة وإن لم تجز قضيته وأنكحته. كذا في «فتح القدير».

والعبرة لأهلية النّائب وقت الصّلاة لا وقت الاستنابة، حتى لو أمر الصّبي أو الذميّ وفوّض إليهما الجمعة قبل يوم الجمعة، فبلغ الصبي وأسلم الذمي.. كان لهما أن يصلّيا الجمعة. كذا في «الخلاصة».

وذكر فيها أيضاً قبل هذه المسألة: النّصرانيّ إذا أُمر على مصر ثم أسلم.. ليس له أن يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الإسلام؛ وكذا الصبي إذا أمر ثم أدرك؛ وكذا لو استقضى صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصرانيّ.. لم يجز حكمهما. انتهى.

ولا منافاة بينها وبين المسألة الأولى؛ لأن الأولى فيما فوض إليهما الجمعة صريحاً، والثانية ليست كذلك، ففرق بين الأمر الصّريح وعدمه، والذي صرّح في «فتح القدير»: أن بعض المشايخ لم يفرق بينهما حيث قال: ولو أُمّر نصراني أو صبي على مصر فأسلم [١٩٤/ب] وبلغ.. ليس لهما الإقامة للجمعة إلّا بأمر جديد بعد الإسلام والبلوغ، ولو قيل لهما: إذا أسلمت وبلغت.. فصل، فأسلم وأدرك.. جاز لهما الإقامة؛ لأن الإضافة في الولاية جائزة.

....

وعن بعض المشايخ: إذا كان التفويض إليهما قبل الجمعة فأسلم وأدرك.. جاز لهما الإقامة؛ كالأميّ والأخرس إذا أمرا به فبرأ وحفظ، وعلى الأوّل.. يجوز؛ لأن التفويض وقع باطلاً. كذا في «قاضي خان».

فعلى هذا: المعتبرُ أهليّة النائب وقت الاستنابة.

واعلم: أن من فوض إليه أمر العامة في مصر.. فإنّ له أن يقيم الجمعة وإن لم يفوض إليه السلّطان إقامتها صريحاً، سوى المرأة السّلطانة.. فإنها لا تقيمها أصلاً، وسوى القاضي الذي لم يؤمر بإقامتها صريحاً على ما في «قاضي خان» و«الخلاصة»؛ فإنهما صرّحا بأن القاضي ليس له إقامة الجمعة للناس ما لم يأمره السّلطان، لكن قيّده في «الخلاصة» بعرفهم، أي: عرف علماء ما وراء النهر.

وقال في «البحر»: بعدما نقل عبارة «الخلاصة» نقلاً عن «الظّهيرية»: وعن أبي يوسف أنه قال: أمّا اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة؛ لأن الخلفاء يأمرون القضاة أن يجمعوا بالناس. انتهى.

قيل: أراد بالقاضي قاضي القضاة، أقول: ليس بشيء؛ لأنه خلاف النادر؛ ولأن أمر الخلفاء أعمّ من قاضي القضاة وقاضي البلدة.

والحاصل: أن للقاضي إقامة الجمعة والاستخلاف بها عند الحاجة، وزماننا وهو واقعة الفتوى، وهل للخطيب الاستخلاف لإقامتها وإن لم يأمر الخليفة صريحاً؟

وهذا مما لا نزاع فيه، حتى قال في «البحر»: إنه متفق عليه، وإنما وقع الاشتباه في أن الخطيب المقرّر من جهة الخليفة أو والي المصر، هل له أن يستخلف غيره للخطبة بغير إذن له صراحة؟ فقال في «العزر والدّرر»: لا يستخلف الإمام - أي الخطيب - للخطبة أصلاً، ولا للصلاة ابتداء، بل يجوز بعدما استحدث الإمام، إلّا

إذا كان مأذوناً من السّلطان للاستخلاف.. فحينئذ يجوز ذلك، وهذا مما يجب حفظه؛ فإن الناس عنه غافلون. انتهى.

وقال في «البحر»: وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا، حتى أخرج خطيباً من وظيفته بسبب استنابته من غير إذن.

ثم نقل عن «التحفة»: إن إذْن السلطان أو نائبه إنما هو شرط إقامتها عند بناء المسجد؛ ثم بعد ذلك لا يشترط الإذن لكلّ خطيب؛ فإذا قرر الناظر خطيباً في مسجد.. فله إقامتها بنفسه وبنائبه وإنَّ الأذن منسحب لكل من خطب.

ثم نقل عن الولوالجي: إمام خطب، فأمر من لم يشهد الخطبة أن يصلي بهم الجمعة، فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فصلى بهم الجمعة.. جاز؛ لأن الذي لم يشهد الخطبة من أهل الصّلاة؛ فصح تفويضه إلى من شهد، لكنه عجز لفقد شرط الصّلاة، وهو سماع الخطبة فملك التفويض إلى الغير، ولو صلّى من لم يشهد الخطبة ولم يأمر بغيره.. لا يجوز، بخلاف ما لو شرع في الصّلاة فأحدث ثم استخلف من لم يشهد الخطبة.. فإنه يجوز؛ لأنه إنما يؤدي الصّلاة [١٩٥/أ] بالتحريمة الأولى بتحريمة مبتدأة، والخطبة إنما هي شرط الافتتاح لا البناء. انتهى.

وقال: وجه دلالة هذا على جواز الاستخلاف؛ فإنه إن كان المراد بالإمام نائب الوالي - أي الخطيب المقرر من جهته - فقد جوز له الاستخلاف في إقامة الجمعة؛ ولم يقيّده بالحدث ولا بالعذر، وجوز لنائبه أن يستخلف أيضاً مع أنه لم يفوضّ إليه ذلك صريحاً، وإن كان المراد بالإمام هو الوالي.. فقد جوز لنائبه أن يستخلف، وكل منهما يدلّ على جواز الاستخلاف للخطيب من غير إذن صريح.

ثم استدل عليه أيضاً بما نقلة عن قضاء «الهداية» وبما في «البدائع»: أن كل من يملك إقامة صلاة الجمعة.. فإنه يملك إقامة غيره مقامه، ثم قال: وقد اتفقت كلمتهم على أن للخطيب الاستخلاف بشرط أن يكون النائب شهد الخطبة، ليكون كأن

النائب خطب بنفسه، ولم يقيدوا بإذن الحاكم ولا بالعذر، فقد بالغ في الرد على ما في «الدّرر» وصرّح هذا الرد المصنف أيضاً في «شرح المنية».

وحاصله: أن استخلاف الخطيب جائز كيفما كان؛ سواء كان مأذوناً للاستخلاف أو لا؛ وكان له عذر أولا، أقول: هذا بناء على مقدمتين:

أحدهما: ما ذكروا في كتاب القضاء أن الجمعة على شرف الفوات لتوقته، فكان الأمر بها إذناً بالاستخلاف دلالة؛ لأن السلطان يعلم أن الخطيب قد يعرض له العذر المؤدي إلى التفويت، فكان أمره بالإقامة أمراً بالاستخلاف، بخلاف القضاء؛ حيث لا يجوز للقاضي أن يستخلف غيره على القضاء بلا إذن؛ لأنها ليست على شرف الفوات لعدم توقتها.

وثانيهما: أن من قام مقام غيره لغيره فقط.. لا يجوز له الاستخلاف.

كالقاضي فإنه قائم مقام السّلطان لأجل الناس، ومن قام مقام غيره لنفسه فقط؛ أو لنفسه ولغيره معاً.. يجوز له الاستخلاف؛ كالمستعير فإن له أن يعير؛ لأنه يملك المنافع لنفسه فيملك التمليك أيضاً.

وكالخطيب فإنه قائم مقام السلطان لنفسه وللناس معاً؛ فإن أداء الجمعة واجب عليه كسائر الناس، فله أن يستخلف للخطبة وللصلاة ابتداء، وبعدما أحدث في الصلاة أو قبل الشروع فيها بعد أن خطب، ولو بلا إذن له صراحة؛ عملاً بهاتين المقدمتين، لكن لا بد في صورة الاستخلاف للصّلاة بعد أن خطب أن يكون الخليفة ممن سمع الخطبة؛ وإلّا.. فلا يجوز؛ لأنها من شرائط افتتاح الجمعة.

بخلاف ما لو خطب وافتتح الصّلاة ثم سبقه الحدث في الصّلاة.. فإن له أن يستخلف من لم يسمع الخطبَة؛ لأن الخليفة بانٍ لا مفتتحٌ؛ والخطبة ليست من شرط البناء؛ ثم الإذن بالخطبة إذن بالصلاة وبالعكس؛ ولا حاجة لكل منهما إلى الإذن مستقلاً على ما في «الفتاوى» وهذا مما لا شبهة فيه فيما إذا حدث للخطيب عذر.

ووَقتُ الظّهْرِ.

وأما إذا لم يكن معه عذر وليس له إذن صراحة.

فبالنظر [١٩٥/ب] إلى المقدمة الأولى: أن لا يجوز الاستخلاف حينئذ؛ لأنّهم علّلوا جواز الاستخلاف وصورة عدم الإذن له صراحة بوجود الإذن دلالة، من حيث إنّ السلطان يعلم أن العوارض المانعة من الأداء بنفسه قد تعتري المأمور، وأنها على شرف الفوات؛ فالأمر بالإقامة أمر بالاستخلاف وإن لم يصرّح، فإذا لم يكن معه عذر.. لم يوجد الإذن دلالة لانتفاء المناط.

وبالنظر إلى المقدمّة الثانية: أن يجوز لأنها غير مقيدّة بالعذر؛ فالأحوط عدم الجواز؛ لأن الشيء إذا دار بين الجواز وعدمه.. فالاحتياط في عدمه، وهل تجوز خطبته عند حضور الأصل؟

ففي صورة وجود الإذن للاستخلاف ولو دلالة.. يجوز؛ لأنه في الحقيقة خليفة السّلطان، وأما في الصورة المذكورة - أعني: لم يكن له عذر ولا إذن صراحة - فبناء على ما ذكرناه.. لا يجوز؛ لعدم الإذن لاستخلافه أصلاً.

قال في «قاضي خان»: رجل خطب يوم الجمعة بغير إذن الإمام والإمام حاضر.. لا يجوز ذلك، إلّا أن يكون الإمام أمره بذلك. انتهى.

يعني إذا كان له إذن للاستخلاف ولو دلالة؛ فاستخلف رجلاً، وحضر هو مع الخليفة.. جاز، وليس مراده أن الإمام إذا أمر رجلاً للخطبة وحضر هو معه.. جاز؛ سواء كان مأذوناً للاستخلاف أو لا.

٣- (ووقت الظهر) لأن وقت الأصل وقت للبدل أيضاً، فلا تصح قبله ولا بعده؛ لأن شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس؛ لأنه سقوط أربع بركعتين، فتراعى الخصوصيّات الّتي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها، ولم يصلّها النبي ﷺ خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه؛ فيثبت اشتراط كون

وَالْخطْبَةُ ....

الخطبة في الوقت، حتى لو خطب قبله.. لا يقع الشرط، وعلى اشتراط نفس الخطبة إجماع.

ولو خرج وقت الظهر قبل الفراغ عن الجمعة.. فسدت الجمعة وعليهم استقبال الظهر؛ وكذا إذا خرج الوقت بعدما قعد قدر التشهد قبل السّلام في قول أبي حنيفة: والنائم إذا انتبه بعد فراغ الإمام والوقتُ باق أنّها جمعة، وإن خرج الوقت.. فسدت.

واختلفوا في فرض الوقت:

فقال الشافعي في الجديد وزفر ومالك وأحمد ومحمد في رواية: إنه الجمعة، والظهر بدل عنها.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي في القديم: الفرض هو الظهر، لكنه أمر بإسقاطه بأداء الجمعة.

وقال محمد في رواية: فرضه أحدهما غير معين، والتعيين إليه، ولكنه رخص في أداء الظهر.

٤- (**والخطبة**) للإجماع؛ ولأنه ﷺ ما صلاها بدونها على ما ذكرناه، واشترط في «الزيلعي»: أن تكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وإن كانوا صماً أو نياماً.

وفي «الخلاصة» ما يفيد خلافه حيث قال: لو خطب وحده ولم يحضره أحد.. لا يجوز.

وفي «الأصل» قال: فيه روايتان.

ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة.. جاز، [١٩٦/أ] ولو خطب بحضرة النساء.. لم تجز الجماعة وحدهنّ، ولو كان بحضرة الرّجال لكنهم نيام أو عبيد أو مسافرون أو صمّ أو بعيد لم يسمعوا.. جاز ولا يضرّ تباعدهم عن الإمام. انتهى.

فالظاهر منه: أنه يكفي لوقوعها شرطاً حضور واحد، أما الصلاة فلا بدّ فيها من الثلاثة على ما سيأتي.

وفي «فتح القدير»: إن الخطبة شرط لانعقاد الجمعة في حق من ينشىء التحريمة لها، لا في حق كلّ من صلاها، واشترط حضور الجمع، والواحد على الخلاف المذكور ليتحقق معنى الخطبة؛ لأنها من النسّبيات، فمن هذا قالوا: لو أحدث الإمام فيها فقدم من لم يشهد.. جاز أن يصلي بهم الجمعة؛ لأنه بانٍ لا مفتتح، والخطبة شرط لانقعاد التحريمة لا البناء، إلّا ترى إلى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة ولم يسمعوها، فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسدها الخليفة الذي لم يشهدها أن لا يجوز أن يستقبل بهم الجمعة، لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم؛ لأنه لمّا قام مقام الأوّل.. التحق به حكماً، ولو أفسد الأول.. استقبل بهم، فكذا الثاني.

ولو أحدث الأول قبل الشروع في الصّلاة فقدم من لم يشهد الخطبة.. لا يجوز؛ ولو قدّم هذا المقدِّم غيره ممن شهدها: قيل يجوز، وقيل: لأنّه ليس من أهل إقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف.

بخلاف ما لو قدم الأول جنباً شهدها، فقدم هذا الجنب طاهراً شهدها.. حيث يجوز؛ لأنّ الجنب الشاهد من أهل الإقامة بواسطة الاغتسال، فصح منه الاستخلاف.

بخلاف ما لو قدم الأول صبياً أو معتوها أو امرأة أو كافراً، فقدم هؤلاء غيرهم ممن شهدها.. لم يجز؛ لأنهم لم يصح استخلافهم، فلم يصر أحدهم خليفة، فلا يملك الاستخلاف؛ فالمتقدم عن استخلاف أحدهم متقدم بنفسه؛ ولا يجوز ذلك في الجمعة وإن جاز في غيرها من الصّلوات؛ لاشتراط إذن السلطان للمتقدم صريحاً أو دلالة فيها على ما ذكرناه دون غيرها، ولا دلالة إلّا إذا كان المستخلف تحقق بوصف الخليفة شرعاً، وليس أحدهم كذلك.

قبلَهَا فِي وَقتِهَا.

وَالْجَمَاعَةُ.

وَالْإِذنُ الْعَامُّ.

والمِصرُ: كلُّ مَوضِعٍ لَهُ أَمِيرٌ وقاضٍ يُنفِّذُ الأحكامَ ويُقيمُ الْحُدُودَ.

ولو لم يقدّم الأول أحداً فتقدم صاحب الشرطة أو القاضي.. جاز؛ لأن هذا من أمور العامّة، وقد قلّدهما الإمام لأمور العامّة فنزّلا منزلته، ولو قدم أحدهما رجلاً شهد الخطبة.. جاز؛ لأنه ثبت لكل منهما ولاية التقدم، فله ولاية التقديم.

(قبلها) لأنها شرط، وشرط الشيء مقدّم عليه؛ ولأنها وقعت كذلك، فلا يصار إلى خلاف الواقع إلّا بدليل، ولا دليل.

(في وقتها) أي: وقت الجمعة، حتى لو خطب قبل الزوال وصلّاها بعده.. لا يجوز، وفي «المضمرات»: هل تقوم الخطبة مقام الركعتين؟

منهم من قال: إنها تقوم، ولهذا لا يجوز إلّا بعد دخول الوقت.

ومنهم من قال: لا تقوم، وهو الأصح لأنّه لا شرط لها بسائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطّهارة. انتهى.

٥- **(والجماعة)** وهي شرط لانعقاد [١٩٦/ب] الأداء عند أبي حنيفة، ولانعقاد التّحريمة عندهما، وسيأتي بيان فائدة الخلاف وبيان أقلها عند الطّرفين.

٦- **(والإذن العام)** من السّلطان أو نائبه صراحة أو دلالة، حتى لو غلق السّلطان باب قصره وصلّى بأصحابه.. لم يجز؛ لأنها من شعائر الإسلام، وإن فتح باب قصره وأذن للناس بالدخول.. يجوز ويكره؛ لعدم قضائه حق الجامع.

(والمصر: كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود) على ما اختاره الكرخي والإمام السرخسيّ، وهو قول أبي يوسف، فعلى هذا: إن كل موضع قاضيه أو أميره امرأة أو محكّم.. لا يكون مصراً؛ لأنهما لا يقيمان الحدود والقصاص. كذا في «فتح القدير».

وَقيل: مَا لَوِ اجْتمعَ أَهلُهُ فِي أكبرِ مساجدِهِ.. لَا يسعُهم.

فيلزم منه أن لا تصح إقامة الجمعة في ذلك الموضع، والظاهر خلافه على ما صرّح به في «البحر» عن «البدائع» قال: إن المرأة إذا كانت سلطانة فأمرت رجلاً صالحاً للإقامة بإقامة الجمعة.. تصح إنابتها؛ لأنّها لا تصلح سلطانة فتصح إنابتها. كذا قالوا، وقد ذكره في «فتح القدير» أيضاً في أوّل الباب.

وقال في «الخلاصة»: ويشترط في المصر: المفتي إذا لم يكن القاضي أو الوالي مفتياً.

وفي «الظّهيرية»: أسقط الأمير فقال: المصر في ظاهر الرّواية أن يكون فيه مفتٍ وقاضٍ يقيم الحدود وينفذ الأحكام.

(**وقيل: ما لو اجتمع أهله**) - أي: من تجب عليه الجمعة لا كل من كان فيه - (**في أكبر مساجده.. لا يسعهم**) واختاره البلخي..

وقيل: إنّه كل موضع يكون فيه كل محترف ويعيش بحرفته، ويوجد فيه جميع ما يحتاج إليه الناس في معاشهم.

وقال أبو حنيفة: المصر كلّ بلدة فيها سكك وأسواق ورساتيق، ووال ينصف المظلوم من الظالم، وعالم يرجع إليه في الحوادث.

وعن محمّد: كلّ موضع مصّره الإمام فهو مصر، حتى لو بعث إلى قرية نائباً لإقامة الحدود والقصاص وتنفيذ الأحكام.. يصير مصراً، فإذا عزله.. يلحق القرى، وقد وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها، بل لها قاض يسمى قاضي النّاحية، وهو: قاض يولّى الكورة بأسرها، فيأتي القرية أحياناً فيفصل ما اجتمع فيها من الدّعاوي وينصرف، ووالٍ كذلك هل هي مصر؟

ففي «فتح القدير»: والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها، وإلّا.. لم تكن قرية أصلاً، إذ كل قرية مشمولة بحكم؛ وقد يفرق بفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات، حتى يحتاجوا إلى دخول المصر في كلّ حادثة لفصلها؛ وبين ما يأتيها

وفِناؤُهُ: مَا اتَّصلَ بِهِ..

فيفصل فيها، وإذا اشتبه على الإنسان ذلك.. ينبغي أن يصلي أربعاً بعد الجمعة ينوي بها: «آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده بعد»؛ فإن لم تصح الجمعة.. وقعت ظهراً، وإن صحت.. كانت نفلاً.

وكذا إذا تعددت الجمعة في مصر، وشك في أنها جمعة سابقة أو لا.. ينبغي أن يصلي أربعاً بعدها على ما ذكرناه بناء على أنّ أبا حنيفة لا يجوّز تعددّها في مصر واحد على ما سيصرّح به.

وروى أصحاب الإملاء عن أبي يوسف: أنه لا يجوز في مسجدين في مصر إلّا أن يكون [١٩٧/أ] بينهما نهر كبير حتى تكون كمصرين؛ فإن لم يكن.. فالجمعة لمن سبق؛ فإن صلّوا معاً ولم يدروا السابق.. فسدتا، وعنه: أنها تجوز في موضعين إذا كان المصر عظيماً لا في ثلاثة، وهل تنوب هذه الأربع عن سنة الجمعة؟

ففي «فتح القدير»: أنه إذا زال الاشتباه بعد أداء الأربع لتحقق وقوعها نفلاً.. تنوب عنها، أما إذا دام الاشتباه قائماً.. فلا نجزم بكونها نفلاً ليقع النظر في أنها سنة، أو لا ينبغي أن يصلّي بعدها السنة؛ لأن الظّاهر وقوعها ظهراً؛ لأنه ما لم يتحقق وجود الشرط.. لم يحكم بوجود الجمعة، فلم يحكم بسقوط الفرض، وهذا بناء على الرواية المذكورة عنه، والصحيح جوازها في مواضع على ما سيأتي.

فعلى الصّحيح: يحكم بوجود الجمعة؛ ولهذا قال في «البحر»: إن الاحتياط في ترك الأربع بعد الجمعة لما في فعلها من المفسدة العظيمة من اعتقاد الجهلة أن الجمعة ليست بفرض فيتكاسلون في فعلها، وإن صلاها.. فالأولى أن يصلّيها في بيته خفية.

(**وفناؤه: ما اتّصل به**) أي بالمصر، بأن لا يكون بينه وبين عمران المصر فرجة، حتى لو كان بينهما فرجة من مزارع ومراع وغيرهما.. فلا تجب الجمعة على أهل ذلك الموضع وإن سمعوا النّداء من المصر.

مُعَدّاً لمصالِحِهِ.

وَتَصِحُّ فِي مِصرٍ فِي مَوَاضِعَ، هُوَ الصَّحِيح.

وَعَنِ الإِمَامِ فِي مَوضِعٍ فَقَط.

(**معداً لمصالحه**) من مصلى الجنازة، وموضع الاجتماع، وتعليم الفرس، وهذا التعريف مروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف، ولم يعتبر استماع الأذان والغلوة والميل والأميال.

وفي «البدائع»: إن أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلّف.. يجب عليه الجمعة، وإلّا.. فلا.

وفي «المحيط»: المختار: مقدار ميل أو ميلين.

وفي «الولوالجي»: المختار للفتوى قدر فرسخ، وهو ثلاثة أميال.

وعن الإمام حسام الدين: تجب على أهل المواضع القريبة إلى البلد التي هي توابع العمران الذين يسمعون الأذان على المنارة بأعلى صوت، وهو الصحيح.

(**وتصح**) - أي: الجمعة - (**في مصر في مواضع، هو الصحيح**) وهو قول محمد والرواية الصحيحية عن أبي حنيفة، وقال الإمام السّرخسيّ: الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر في مواضع متعدّدة، وبه نأخذ؛ لإطلاق: «لا جمعة إلّا في مصر» حيث اشترط المصر فقط.

وفي «فتح القدير»: الأصح الجواز مطلقاً؛ خصوصاً إذا كان مصر كبير كمصر وقسطنطينيّة؛ فإن في إلزام اتحاد الموضع حرجاً بيّناً؛ لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر.

(**وعن الإمام: في موضع**) واحد (**فقط**) فعلى هذه الرواية: لو أدّيت في موضعين أو أكثر في مصر.. فالجمعة للأولى تحريمة، وقيل: فراغاً، وقيل: جميعاً على الاختلاف بينهم، وإن لم تعلم الأولى.. فسدتا على ما ذكرناه.

وَعند أَبِي يُوسُفَ: تجوزُ فِي موضِعَينِ؛ إِن حَال بَينهمَا نهرٌ.

وَمنِىً مِصْرٌ فِي الْمَوْسِمِ تصحُّ الْجُمُعَةُ فِيهَا للخليفة أَو أَمِير الْحجاز.. لَا لأمير الْمَوْسِم، وَلَا بِعَرَفَاتٍ.

وَفرضُ الْخطْبَةِ:

تَسْبِيحَةٌ أَو نَحْوُهَا.

(وعند أبي يوسف: تجوز في موضعين) في مصر، رواه أصحاب الإملاء عنه، واستدلوا بأنها جامع الجماعات. ورد بأن الاجتماع حاصل مع التعدد في مواضع أيضاً. (إن حال بينهما) أي: بين الموضعين (نهر) عظيم كدجلة ونحوها؛ حتى كان أبو يوسف يأمر بقطع الجسر ببغداد ليصير بذلك موضعين كل منهما مصر.

(ومنى مصر في الموسم) - عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأنّ لها في الموسم والياً وقاضياً [١٩٧/ب].. يقيم الحدود وينفذ الأحكام، ولها بناء وأسواق وسكك، خلافا لمحمد؛ فإنه جعله كعرفات - (تصحّ الجمعة فيها) عندهما (للخليفة أو أمير الحجاز)؛ مقيما كان الخليفة أو مسافرا؛ لأن الولاية ثمة لها، وهو الصّحيح بعد كون المحل صالحاً للمصر.

والخليفة وإن كان قصد السفر للحج.. لكن السّفر إنما يرخص في التّرك، لا أنه يمنع صحتها، وسيصرّح أن المسافر يجوز أن يؤمّ في الجمعة، فكذا يجوز أن يأذن في الإقامة إذا كان ممن له الإذن، بخلاف ما إذا كان المحلّ غير صالح للتمصّر، فلذا قالوا: إذا سافر الخليفة.. فليس له أن يجمّع في القرى كالبراري.

(لا لأمير الموسم)؛ لأنه يلي لأمور الحج لا غير، إلّا إذا كان مأذوناً من السّلطان أو من أمير مكة.. فحينئذ يجوز؛ مسافراً أو مقيماً، وقيل: إن كان مقيماً.. يجوز له الإقامة مطلقاً، والصّحيح: هو الأوّل.

(ولا بعرفات)؛ لأنها مفازة لا تتمصر باجتماع الناس فيها.

(وفرض الخطبة تسبيحة أو نحوها) من تحميد أو تهليل؛ لإطلاق قوله تعالى:

وَعِنْدَهُمَا: لَا بدَّ من ذِكرٍ طَوِيلٍ يُسَمَّى خطْبَةً.

[مطلب: في سنن الخطبة]

وسنَنُها:

﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ من غير فصل بين كونه ذكراً طويلاً يسمّى خطبة، فكان الشرط: الذكر الأعم بالدليل القاطع، غير أن المأثور عن النبي ﷺ اختيار أحد الفردين، أعني: الذكر المسمّى بالخطبة والمواظبة عليه، فكان ذلك واجباً أو سنّةً، لا أنه الشرط الّذي لا يجزئ غيره؛ إذ لا يكون بيانا له لعدم الإجمال في لفظة الذكر.

وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب أدلّتها، وقد يستدلّ عليه بقضيّة عثمان رضي الله عنه أنه لمّا خطب في أوّل جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال: الحمد لله، فأرتج عليه، ونزل وصلّى بمحضر من الصحابة، ولكنه لا بد أن يقول ذلك بقصد الخطبة، حتى لو قال: الحمد لله لعاطس أو لتعجب.. لا يجزئ عن الواجب على ما في «فتح القدير».

وقال في «البحر»: لو عطس على المنبر فقال: الحمد لله على عطاسه.. لا ينوب عن الخطبة عند أبي حنيفة في رواية، كما في التسمية على الذبيحة، وعن أبي حنيفة في رواية أخرى: أنه يجزئه. انتهى.

(وعندهما: **لا بدّ من ذكر طويل يسمى خطبة**)، وهو مقدار ثلاث آيات على ما ذكره الكرخي، وقيل: مقدار التشهد على عبده ورسوله، وما دون ذلك لا يسمى خطبة عرفاً، وقال الشافعي: لا بد من خطبتين اعتباراً بالعرف، والحجة عليهم ما تلوناه وذكرناه.

ولا نسلم أن ما دون ذلك لا يسمّى خطبة، ولو سلم.. فهو عرف عمليّ وقع للاستحباب، ونحن نقول به، وإن جاز أن يكتفي بالأدنى كما في الركوع والسّجود.

[مطلب في سنن الخطبة]

(**وسننها**) قالوا: سننها خمسة عشر:

أحدها: الطّهارة حتى كرهت للمحدث والجنب، وعن أبي يوسف: لا يجوز.

أَن يَخْطُبَ قَائِماً، على طَهَارَةٍ، خطبتينِ، يفصلُ بَينَهمَا بجلسةٍ،.........

وثانيها: القيام.

وثالثها: استقبال القوم بوجهه.

ورابعها: القعود قبل الخطبة.

وخامسها: أن يسمع القوم الخطبة، فإن لم يسمع.. أجزأه.

وسادسها: ما روى الحسن عن أبي حنيفة أنه يخطب خطبة خفيفة، وهي تشتمل على عشرة:

أحدها: البداية بحمد الله.

وثانيها: الثناء عليه بما هو أهله.

وثالثها: الشهادتان.

ورابعها: [١٩٨/أ] الصلاة على النبي ﷺ.

وخامسها: العظة والتذكير.

وسادسها: قراءة القرآن.

وسابعها: الجلوس بين الخطبتين.

وثامنها: أن يعيد في الخطبة الثانية الحمد والثناء والصلاة على النبي ﷺ.

وتاسعها: أن يزيد فيها الدّعاء للمؤمنين والمؤمنات.

وعاشرها: تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصّل.

فبلغ جملتها خمسة عشر، كذا في «البحر» عن «التجنيس».

(**أن يخطب قائماً**)، للتوارث.

(**على طهارة**)؛ فلو خطب قاعداً أو بلا طهارة.. يجوز ويسيء.

(**خطبتين يفصل بينهما بجلسة**) مقدار ثلاث آيات في ظاهر الرّواية، وروى الطّحاوي مقدار ما يمسّ موضع جلوسه المنبر.

مشتملَتَينِ على:

تِلَاوَةِ آيَةٍ.

والإِيصاءِ بالتَّقوَى.

وَالصَّلَاةِ على النَّبِي ﷺ.

فَيُكْرَهُ تركُ وَاحِدٍ مِنْ ذَلِكَ.

(مشتملتين على: تلاوة آية)، روي أنه ﷺ قرأ سورة العصر، ومرّة ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾.

(والإيصاء بالتقوى، والصلاة على النبي ﷺ)، والحمد والثناء على الله تعالى، (فيكره ترك واحد من ذلك)؛ لأن ترك السنة مكروه.

وهل يشترط الصّلاة عقيب الخطبة بلا تراخ؟

فقد صرّح في «البحر»: أنه ليس بشرط، وهو الظاهر من «فتح القدير» حيث قال: إن الخطبة تعاد على وجه الأولويّة لو تذكر الإمام فائتة في صلاة الجمعة - ولو كانت الفائتة الوتر حتى.. فسدت الجمعة كذلك للترتيب - فاشتغل بقضائها، وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج إلى إعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة، وإن لم يعد الخطبة.. أجزأه، وكذا إذا خطب جنباً. انتهى.

فالظاهر منه: أن الصّلاة عقيب الخطبة بلا تراخ من السّنة، حيث قال: تعاد على وجه الأولويّة، ثم قال: وكذا إذا خطب جنباً بطريق التشبيه.

وفصّل في «الخلاصة» فقال: ولو خطب محدثاً أو جنباً، ثم توضأ أو اغتسل وصلّى.. جاز؛ ولو خطب ثم رجع إلى بيته فتغدى، أو جامع واغتسل، ثم جاء.. استقبل الخطبة.

وكذا في «المحيط»؛ معلّلاً: بأنّ الأوّل من أعمال الصلاة، بخلاف الثاني.

وَأَقَلُّ الْجَمَاعَةِ: ثَلَاثَةٌ سوى الإِمَامِ.

وَعندَ أبي يُوسُفَ: اثنانِ، وَقيلَ: مُحَمَّدٌ مَعَهُ.

(وأقل الجماعة: ثلاثة سوى الإمام) عند أبي حنيفة، (وعند أبي يوسف: اثنان) سواه، له: إن في المثنى معنى الاجتماع، والجمعة منبِئة عن معنى الاجتماع؛ لأنها مشتقة عن الجماعة، وكون أقلّ مدلول الجمع الصيغي ثلاثة.. لا يمس ما نحن فيه، إذ الشرط ليس جماعة بكون مدلول صيغة الجمع، بل مدلول لفظ الجمعة، وقد تحقق ذلك بالاثنين.

ولأبي حنيفة: أن الجمعة وإن كانت منبِئة عن الاجتماع مطلقاً، لكن الخطاب ورد بالجمع الصيغي في قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ وأقل الجمع الصيغي: هو الثلاث على الصحيح.

فإن قيل: فليعتبر هذا في الاثنين مع الإمام، فلا حاجة إلى الثلاث سوى الإمام.

قلنا: الجماعة شرط على حدة كالإمام، فلا يعتبر أحدهما مع الآخر شرطاً؛ ولأن قوله تعالى: ﴿فاسعوا..﴾ يقتضي ثلاثة، وقوله: ﴿إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾.. يقتضي ذاكراً، فذلك أربعة، ولا بد أن يكون كلّهم ممن يصلح إماماً، حتى إذا كان أحدهم امرأة أو صبيّاً أو مجنوناً.. لا يجوز، بخلاف العبيد والمسافرين فإن الجماعة تتمّ بهم لصلاحتيهم للإمامة.

قد يقال: إن قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ﴾ خطاب عام لكلّ من استجمع شرائط الوجوب، ولا دلالة فيه على شرطية الاجتماع [١٩٨/ب] كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ وغيره، ولو سلّم لزوم شرطيّة اجتماع كل من تجب عليه الجمعة لا الثلاثة فقط؛ إذ لم يرد من العام هنا أخصّ الخصوص، وإلّا.. لكانت الجمعة فرض كفاية، وليس كذلك، فبقي مجرد الاجتماع، وذا لا يدل على الثلاثة سوى الإمام، وبهذا ظهر قوّة قول أبي يوسف.

(وقيل: محمّد معه)، والمشهور أنه مع أبي حنيفة.

فَلَو نَفَرُوا قبلَ سُجُودِهِ.. يَسْتَأْنِفُ الظّهْرَ، وَعِنْدَهُمَا: لَا يَستأنفُها إلّا أَن نَفروا قبل شُرُوعِهِ.

وَتَبطُلُ بِخُرُوجِ وَقتِ الظُّهرِ.

واعلم: أنه لا خلاف في أن الجماعة شرط لصحّة الجمعة، لكنهم اختلفوا في أنها:

شرط للأداء كما ذهب إليه زفر.

أو لانعقاد الصلاة كما ذهب إليه أبو حنيفة.

أو لانعقاد التحريمة كما ذهب إليه أبو يوسف ومحمّد، فأشار إلى هذا الخلاف بقوله: (**فلو نفروا قبل سجوده**)، أي: سجود الإمام (.. **يستأنف**) أي: الإمام (**الظهر**) عند أبي حنيفة؛ لفساد الجمعة لانتفاء شرطها؛ لأن الجماعة عنده شرط لانعقاد الصّلاة، وهي لا تنعقد ما لم تتمّ، ولا تتمّ ما لم تقيّد بالسجدة؛ لأنها قبل السجدة تقبل الرفض، فيشترط دوامها إلى السجدة.

(**وعندهما: لا يستأنفها إلّا إن نفروا قبل شروعه**)، بل يبني الظهر على الجمعة؛ لعدم فسادها؛ لأنها شرط لانعقاد التحريمة عندهما وقد وجدت، ودوامها ليس بشرط، فيصح البناء عليها.

وقال زفر: إذا نفروا قبل القعدة.. بطلت؛ لأنها شرط لأدائها، فلا بد من دوامها إلى الأداء كالوقت.

قلنا: إن الأداء قد ينفك عن الجماعة كما في المسبوق واللّاحق؛ فإنهما أديّاها بلا جماعة، فلا يشترط دوامها، فصارت كالخطبة.

وإذا نفروا بعد التقييد بالسّجدة.. بنى عليها باتفاق الثلاث.

(**وتبطل بخروج وقت الظهر**)، ولو بعد القعود قدر التشهد؛ لفوات شرطها، وتنقلب نفلاً عندهما، خلافاً لمحمد على ما مر من أصله.

[مطلب: في شرائط وجوب الجمعة]

وَشرطُ وُجُوبِهَا سِتَّةٌ:

الْإِقَامَةُ بِمصْرٍ.

والذُّكورةُ.

والصِّحَّةُ.

وَالْحريَّةُ.

[مطلب: في شرائط وجوب الجمعية]

ولما فرغ من شرط صحّتها.. شرع في شرط وجوبها فقال: (**وشرط وجوبها ستة:**

١- **الإقامة بمصر**) فلا تجب على مسافر، ولا على أهل قرية وبرّية.

٢- (**والذكورة**) فلا تجب على المرأة.

٣- (**والصحة**) فلا تجب على المريض والضعيف.

٤- (**والحرية**) فلا تجب على العبد، هكذا أطلقه في «الهداية»، فشمل على المأذون والمحجور والمكاتب، والعبد الذي حضر مع مولاه على باب المسجد لحفظ الدابة، والعبد الذي يؤدي الضريبة.

وقال في «فتح القدير»: وقد اختلفوا في المكاتب والمأذون، والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة إذا لم يخل بالحفظ، وينبغي أن يجري الخلاف في معتق البعض إذا كان يسعى، ولا تجب على العبد الذي يؤدي الضريبة.

وللمستأجر أن يمنع الأجير عن حضور الجمعة في قول أبي حفص، وقال الدقّاق: ليس له منعه؛ فإن كان قريباً.. لا يحطّ عنه شيء، وإن كان بعيداً.. يسقط عنه بقدر اشتغاله، فإن قال الأجير: حطّ عني الرّبع بقدر اشتغالي بالصّلاة.. لم يكن له ذلك.

وسلامةُ الْعَينَيْنِ وَالرّجلَيْنِ.. فَلَا تجبُ على الْأَعْمَى وَإِن وجدَ قائداً، خلافاً لَهما.

وَكَذَا الْخلافُ فِي الْحَجّ وَمَن هُوَ خَارجَ الْمِصرِ إِن كَانَ يسمعُ النِّداءَ.. تجبُ عَلَيْهِ عِنْدَ محمَّدٍ، وَبِه يُفْتِي.

والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط أيضاً.

وفي «التجنيس»: إذا أراد العبد أن يخرج إلى الجمعة أو العيدين بغير إذن مولاه؛ إن كان يعلم أن مولاه يرضى بذلك [١٩٩/أ].. جاز، وإلّا.. فلا يحل له الخروج؛ لأن الحق له في ذلك.

٥-٦ **(وسلامة العينين والرجلين، فلا تجب على الأعمى وإن)** وصلية **(وجد قائداً)**؛ وهذا لأن المسافر وأهل القرى يلزمهم الخروج بالحضور.

وكذا المريض، والأعمى، والعبد المشغول بخدمة مولاه، والمرأة بخدمة زوجها، فعذروا دفعاً للحرج والضرر، لكن هذا في الأعمى على قول أبي حنيفة؛ لأنه لا يعتبر شخصاً قادراً بقدرة الغير.

(خلافاً لهما) عند وجود القائد متبرّعاً، أو بالإجارة وله مال؛ لأن القادر بقدرة الغير.. يعدّ قادراً عندهما.

ولو وجد الأعمى في الجامع وأقيمت الجمعة.. فالظاهر أنها تجب عليه لانتفاء المانع وهو الحرج.

(وكذا الخلاف في الحج ومن هو خارج المصر؛ إن كان يسمع النداء)؛ أي: من المصر **(..تجب عليه عند محمد، وبه يفتي)**.

وفي «المحيط»: ظاهر الرواية عن أصحابنا: لا يجب شهود الجمعة إلّا على من سكن المصر والأرباض المتصلة بالمصر، حتى لا تجب على أهل السّواد؛ سواء كان السواد قريباً أو بعيداً.

وَمَن لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ؛ إِن أَدَّاهَا.. أَجْزَأَتْهُ عَن فرضِ الْوَقْتِ.

وعن محمّد: إذا كان بينه وبين المصر ميل أو ميلان أو [ثلاثة] أميال.. فعليه الجمعة، وإن أكثر.. فلا.

وعنه أيضاً: إذا كان بينه وبين المصر أقلّ من فرسخين.. فعليه الجمعة، وإن أكثر.. فلا.

وعنه: إن كان كل موضع خرج الإمام إليه وأقام فيه الجمعة.. جازت جمعته وعدّ مصراً، فعلى أهل ذلك الموضع الحضور إلى الجمعة.

وكل موضع لو خرج الإمام إليه وجمّع.. لم يعدّ مصراً، فلا جمعة على أهله، وقد مرّ الخلاف في تعريف الفناء.

(ومن لا جمعة عليه) - أي: ممّن صار أهلاً لها؛ كالمريض والمسافر والمرأة والعبد والأعمى - **(إن أدّاها.. أجزأته عن فرض الوقت)** ويسقط عنهم الظهر؛ كالمسافر إذا صام؛ لأنهم تحملّوا الحرج المسقط عنهم، وقد ذكرنا الخلاف في فرض الوقت أنه: الظهر أو الجمعة، قيدّ بالجمعة؛ لأنّ من لا حج عليه إذا أدّى الحجّ؛ **فإن كان لفقد شرطه**.. فالحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده.. فلا حجّ عليه؛ لما ذكرناه من أنه تحملّ الحرج. **وإن كان لعدم أهليّته** كالعبد إذا حج مع مولاه.. فإنه لا يجزئه عن حجة الإسلام حتى يؤاخذ بحجة الإسلام بعد حرّيته.

وهل الأفضل صلاة الجمعة، أو صلاة الظهر لمن لا جمعة عليه؟

والذي ظهر من «الهداية» و«العناية»: أن الأفضل لهم صلاة الجمعة؛ لأن المذكور فيها أن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة، فدلّ هذا أن الجمعة لهم عزيمة، إلّا المرأة؛ لأن الأفضل لهنّ الصلاة في البيت، فيكون الظهر أفضل لهنّ.

وفي «فتح القدير» عن «الكافي»: صح أنه ﷺ أقام الجمعة بمكة مسافراً؛ فدلّ هذا أيضا أن الجمعة أفضل لهم من الظهر.

وللمسافرِ وَالْمَرِيضِ وَالْعَبْدِ أَن يَؤمَّ فِيهَا، وتنعقدُ بِهِم.

وَمَن لَا عُذرَ لَهُ؛ لَو صلَّى الظّهْرَ قبلهَا.. جَازَ مَعَ الْكَرَاهَةِ.

ولقد رأيت في بعض الحواشي على «فتح القدير» قال: قوله: «صح أنه ﷺ... إلى آخره» يقيده ما رواه أبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه إذا كان بمكة فصلى الجمعة: تقدم فصلى ركعتين، ثم تقدم فصلى أربعاً، وإذا كان بالمدينة فصلى الجمعة، ثم رجع إلى بيته فصلّى ركعتين ولم يصل في المسجد، فقيل له.. فقال: كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك.

وهكذا رواه ابن الهمام [١٩٩/ب] في آخر الباب، ثم قال: فقد أثبت هذا ستّاً بعد الجمعة بمكّة، فالظاهر أنّها ستّة، غير أنه إذا كان بالمدينة وفيها المنزل المهيّأ له.. صلّى فيه، وهو بمكّة في صلاة الجمعة إنّما كان مسافراً، فكان يصلّيها في المسجد، فلم يعلم ابن عمر رضي الله عنهما كلّ ما كان في بيته بالمدينة. انتهى.

فعلم منه: أنّ ما صلّاه النّاس بعد الجمعة أربعاً بنية الظهر الآخر.. لم يصلّها النّبي ﷺ، ولذا قال في «البحر»: إنه لا أصل له في المذهب.

(**وللمسافر والمريض والعبد أن يؤمّ فيها**)، وقال زفر: لا تجوز إمامتهم فيها؛ لأنه لا فرض عليهم حتى تصح إمامتهم لمن عليه الفرض؛ فأشبه الصبي والمرأة.

قلنا: هذه رخصة، فإذا حضروا.. يقع فرضاً، وأما الصبي: فلا أهلّية له، والمرأة لا تصلح لإمامة الرجل.

وقال الشافعي: تصح إمامتهم ولا تنعقد بهم الجمعة؛ لعدم الفرض عليهم.

قلنا: لما صلحوا للإمامة فلأن يصلحوا للاقتداء أولى؛ ولذا قال: (**وتنعقد بهم**) ردّاً له.

(**ومن لا عذر له: لو صلّى الظهر قبلها.. جاز مع الكراهة**) تحريما؛ لإفضائه إلى ترك السّعي الّذي هو فرض قطعّي بالاتفاق.

أطلقه فشمل:

ما إذا صلى في بيته ولم يسع إلى الجمعة.

ثمَّ إِذا سعى إِلَيْهَا وَالْإِمَامُ فِيهَا.. يبطلُ ظُهرُهُ.

وَقَالا: لَا يبطلُ مَا لم يُدْرِكِ الْجُمُعَةَ ويَشرع فِيهَا.

وما إذا صلى في الجامع ولم يصل الجمعة مع الإمام، حيث لا يبطل ظهره؛ لأنه لم يرغب في الجمعة. هذا عندنا.

وقال الشافعي: لا يجوز ظهره؛ بناء على أن الأصل في هذا اليوم هو الجمعة عنده، لا الظهر كما هو كذلك عندنا.

(**ثم إذا سعى إليها والإمام فيها.. يبطل ظهره**) بمجرد السّعي إليها عند أبي حنيفة؛ فإذا بطل.. ينقلب نفلاً.

(**وقالا: لا يبطل ما لم يدرك الجمعة ويشرع فيها**)؛ لأن السّعي دون الظّهر؛ لأنه ليس مقصوداً بنفسه، بل وسيلة إلى أداء الجمعة، والظهر مقصود بنفسه، والشيء لا يبطل [ما] فوقه، وأما الجمعة فهي فوق الظهر، لأنّا أمرنا بإسقاط الظهر بها، فتبطل ما دونها بمجرد الدخول فيها مع الإمام؛ سواء أتمّ معه أو لا، على ما في «العناية».

ولأبي حنيفة: أن فرضية السّعي مختصّة بالجمعة من الصّلوات، فكان من جملة أركانها؛ لجامع الاختصاص، فكان مؤثراً في إبطال الظهر، لكن هذا ليس على إطلاقه، بل إذا كان الإمام في الصّلاة بحيث يمكنه أن يدركها.

وإن لم يدركها أو كان لم يشرع بعد، ثمّ أقامها بعد السّعي - وأما إذا كان الإمام فرغ منها، أو قارن الفراغ السّعي، أو لم يقمها أصلاً لعذر - لا تبطل.

وإن كان فيها أو لم يشرع بعد لكنه لا يرجو إدراكها للبعد ونحوه.. لا تبطل عنده عند العراقيين، وتبطل عنده في تخريج البلخيين وفي «فتح القدير»: وهو الأصح.

ثم اختلفوا في معنى السّعي عنده، والمعتبر: أنه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله، وقيل: إذا خطا خطوتين في البيت الواسع.. تبطل.

وَكُرِهَ للمعذورِ والمسجونِ أَدَاءُ الظّهْرِ بِجَمَاعَةٍ فِي الْمِصرِ يَوْمهَا.

(**وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة**) قبل الجمعة وبعدها، وقال في «الخلاصة»: ويستحب للمريض أن يؤخر الصلاة إلى أن يفرغ الإمام من صلاة الجمعة، وإن لم يؤخر.. يكره، [و] هو الصّحيح. انتهى.

والذي ظهر منه: أنه يكره لهم أداء الظهر منفرداً أيضاً قبل الجمعة [٢٠٠/أ].

ولم يذكر حكم سعي المعذور بعد أداء الظهر.. ففيه خلاف بيننا وبين الشافعي:

فقال الشافعي: إذا أدّى الظهر ثم سعى إلى الجمعة.. لا ينتقض ظهره؛ لأن المعذور غير مخاطب بأداء الجمعة.

قلنا: ينتقض ظهره كظهر من لا عذر له على [ما] تقدم؛ لأنّ الأمر بالسّعي يعم المعذور وغير المعذور، فالعزيمة في هذا اليوم إقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو أصل عندنا، لكنّ هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة؛ فإذا حضر الجمعة.. صار كغير المعذور.. فانتقض ظهره.

(**في المصر يومها**) وهذا لأنه يقتدي بهما غيرهما، فيؤدي إلى ترك الجمعة، وعلّله في «الهداية»: بأنّ فيه إخلالاً بالجمعة؛ إذ هي جامعة الجماعات، ويرد عليه: أنه مبني على عدم تعدّد الجمعة في مصر واحد، وقد مرّ أن هذه الرّواية غير مختارة.

قيد بالمصر: لأن الجماعة غير مكروهة في حقّ أهل السّواد؛ لأنه لا جمعة عليهم.

وفي «الولوالجي»: قوم لا يجب عليهم أن يحضروا الجمعة لبعد الموضع.. صلوا الظّهر جماعة؛ لأنه لا يؤدي إلى تقليل الجماعة.

وفي «فتح القدير»: ومن فاتتهم الجمعة في مصر فصلّوا الظّهر.. تكره لهم الجماعة أيضاً، وقيّد بالظّهر؛ لأن غيره يجوز الجماعة فيه، والمراد بالكراهة؛ تحريمّية على ما في «السّراج الوهّاج».

وَمَن أَدْرَكَهَا فِي التَّشَهُّدِ أَو سُجُودِ السَّهْوِ.. يُتِمُّ جُمُعَةً.

وَقَالَ مُحَمَّدٌ: يُتِمُّ ظُهراً إِن لم يدْرك أَكثرَ الثَّانِيَةِ.

وَإِذا خرجَ الإِمَامُ.. فَلَا صلاةَ ....

(ومن أدركها في التشهد أو سجود السّهو.. يتمّ جمعة) عند أبي حنيفة وأبي يوسف، (وقال محمد: يتمّ ظهراً إن لم يدرك أكثر الثّانية)، وإن أدرك أكثرها.. بنى عليها الجمعة؛ لأن للأكثر حكم الكلّ، بخلاف من أدرك في التشهد أو بعد رفع رأسه من ركوع ركعة الثانية؛ لأنه فاته شرط الجمعة في أكثرها وهي الجماعة.. فلا يكون مدركاً لها.

ولهما: أنه مدرك للجمعة في حالة التشهد وسجود السهو حتى شرطت نية الجمعة، ومدرك الشيء يبني باقيه عليه.

بخلاف الظهر: فإنه لا يصح بناؤها على صلاة أخرى وهي الجمعة.

ووجود الجماعة في حق الإمام هو وجودها في حق المأموم أيضاً، فاستجمعت الشرائط، ثم إذا قام - هو المسبوق - إلى قضاء ما سبق.. كان مخيّراً في القراءة؛ إن شاء.. جهر، وإن شاء.. خافت. كذا في «البحر» عن «السّراج».

واختلفوا في جواز سجود السّهو في الجمعة والعيدين:

قيل: لا، وقيل: نعم، وفي «السّراج»: المختار عند المتأخرين أن لا يسجد الإمام للسّهو فيهما؛ لتوهم الزيادة عند الجهال، وكلام المصنف ظاهر في جوازه.

(وإذا خرج الإمام) المنبر (..فلا صلاة).

وإن كان قد شرع في التطوع، ثم خرج الإمام للخطبة.. فلا يقطعها، بل يتمّها ركعتين إن كانت تحية المسجد أو نفلاً مطلقاً.

وإن كانت سنّة الجمعة:

قيل: يقطع على رأس الركعتين.

وَلَا كَلَامَ حَتَّى يفرغَ مِن خطبَتهِ.

وَقَالا: يُبَاحُ الْكَلَامُ بعدَ خُرُوجهِ مَا لم يشرعْ فِي الْخطْبَةِ.

وقيل: يتمّها أربعاً، وهو الصحيح المختار عند المرغيناني وحسام الدّين الشهيد.

ثم الممنوع ههنا هو التطوع وسنة الجمعة؛ وأمّا الفائتة وسجدة التلاوة وصلاة الجنازة.. ففيه خلاف، قيل: يجوز، وقيل: لا على ما ذكرناه في الأوقات المكروه فيها التنفل.

(**ولا كلام حتى يفرغ من خطبته**)، هذا عند أبي حنيفة.

(**وقالا: يباح الكلام بعد خروجه**) المنبر (**ما لم يشرع في الخطبة**)، وكذا يباح [٢٠٠/ب] الكلام عندهما بعد نزوله قبل أن يكبّر للصّلاة؛ لأنّ حرمة الكلام باعتبار الإخلال بفرض الاستماع، ولا استماع في هذين الوقتين، بخلاف الصّلاة؛ لأنها قد تمتد فتفضي إلى الإخلال، وله ما رواه ابن عمر وابن عبّاس رضي الله عنهما، مرفوعاً: «إذا خرج الإمام.. فلا صلاة ولا كلام»؛ ولا يعارضه ما روي أنّه ﷺ: كان إذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم وعن أسعار السّوق ثم صلى؛ لجواز أن يكون هذا في أوّل الإسلام، ثم نسخ حين نهي عن الكلام في الصّلاة.

أطلق الكلام فشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتّسبيح، وفيه خلاف، والأصح: أنّه غير ممنوع على ما في «العناية».

وقال في «فتح القدير»: يحرم في الخطبة الكلام، وإن كان أمراً بالمعروف أو تسبيحاً، والأكل والشرب والكتابة، ويكره تشميت العاطس، وردّ السلام، وعن أبي يوسف: لا يكره الرد؛ لأنّه فرض.

قلنا: ذاك إذا كان السّلام مأذوناً فيه شرعاً، وليس كذلك في حالة الخطبة، بل يرتكب بسلامه مأثماً؛ لأنّه به يشغل خاطر السامع عن الفرض؛ ولأنّ ردّ السّلام

وَيجبُ السَّعْيُ، وَتركُ البيعِ بِالْأَذَانِ الأوَّلِ.

فَإِذا جلسَ على الْمِنْبَرِ.. أُذِّنَ بَينَ يَدَيْهِ ثَانِياً واستقبلوهُ مُسْتَمِعِينَ، ....

يمكن تحصيله في كلّ وقت بخلاف سماع الخطبة، وعلى هذا الوجه الثاني فرع بعضهم قول أبي حنيفة «أنّه لا يصلّى على النبي ﷺ عند ذكره في الخطبة»، وعن أبي يوسف: ينبغي أن يصلي في نفسه؛ لأنّ ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة، فكان إحرازاً للفضيلتين وهو الصّواب.

وهل يحمد إذا عطس؟

الصّحيح: يحمد في نفسه.

ولو لم يتكلم لكنه أشار بعينه أو بيده حين رأى منكراً.. الصحيح: لا يكره. هذا كلّه إذا كان قريباً من الخطيب بحيث يسمع.

فإن كان بعيداً بحيث لا يسمع.. اختلف المتأخرون فيه: فمحمد بن سلمة: اختار السّكوت. ونصير بن يحيى: اختار القراءة. وعن أبي يوسف: اختيار السّكوت كقول ابن سلمة، وحكي عنه: النظر في كتابه وإصلاحه بالقلم.

وقال ابن الهمام: ومجموع ما ذكرنا هنا عن أبي يوسف أوجه.

(**ويجب السعي وترك البيع بالأذان الأوّل**)؛ لقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟﴾.. الآية، قيل: المعتبر هو الأذان الثاني الذي بين يدي الإمام على المنبر؛ لأنّ الأوّل لم يكن في زمن النبي عليه والسلام، والصحيح: هو الأول؛ لأنّ بعد الأذان الثاني لا يقدر على أداء السّنة قبلها، بل على استماع الخطبة.

(**فإذا جلس**) الخطيب (**على المنبر.. أذن بين يديه ثانياً واستقبلوه مستمعين**)، أي: للخطبة.

فَإِذا أَتَمَّ الْخطْبَةَ.. أُقِيمَت.

وفي «الخلاصة»: ويستحب للرّجل أن يستقبل الخطيب بوجهه إذا كان أمام الإمام؛ وإذا كان عن يمينه أو عن يساره قريباً من الإمام.. ينحرف إلى الإمام مستعداً للسماع. انتهى.

(**فإذا أتم الخطبة.. أقيمت**) الجمعة، ليس مراده: أنّ تعقيب الخطبة بالإقامة والصّلاة شرط، بل بيان السّنة؛ لأنّ التعقيب ليس بشرط على ما ذكرناه عند قوله: «فيكره ترك ذلك».

* * *

(بَاب صَلَاة الْعِيدَيْنِ)

تجبُ صَلَاةُ الْعِيدِ.

[مطلب: شرائط صلاة العيد]

وشرائطُها: كشرائطِ الْجُمُعَةِ وجوباً ....

(باب صلاة العيدين)

أي: صلاتهما، وهي مقدّمة على صلاة الجنازة إذا اجتمعا، وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة على ما في «القنية».

وفي «الدر»: تقديم [٢٠١/أ] صلاة العيد على صلاة الجنازة خلاف القياس.

ولم يبين وجهه، ولعلّه: أنّ صلاة الجنازة فرض ولو على الكفاية، وصلاة العيد واجب، ووجه الاستحسان: أنّ تعجيل صلاة العيد واجب بلا فصل بين عيد وعيد على ما في «القنية» و«البزازية»، وتعجيل صلاة الجنازة مستحب، لكن قال في «الخلاصة»: الأفضل تعجيل صلاة الأضحى، وتأخير صلاة الفطر.

فعلى هذا: وجه الاستحسان: أنّ تأخير الجنازة بعد صلاتها.. مكروه، فلو قدّمت على صلاة العيد.. لزم تأخيرها بعد الصّلاة عليها أو فوات صلاة العيد، فأخّرناها عنها.

(**تجب صلاة العيد**) وهو الصّحيح، وأمّا قول محمد في «الجامع الصغير»: عيدان اجتمعا في يوم واحد، الأول: سنة، والثاني: فريضة ولا يترك واحد منهما؟ فمراده: أنّها وجبت بالسنة، ومراده بالأول: صلاة العيد، وبالثاني: صلاة الجمعة.

[مطلب شرائط صلاة العيد]

(**وشرائطها: كشرائط الجمعة وجوباً**)، فلا تجب على المسافر والمرأة والمريض والعبد والأعمى؛ لفقدان شرطها في هؤلاء.

وَأَدَاءً، سوى الْخطْبَةِ.

وَنُدِبَ فِي الْفطرِ: أَن يَأْكُل شَيْئاً قبل صلَاتِهِ، ويَستاكُ ويَغتسلُ ويتطيَّبُ، ويَلبسُ أحسنَ ثِيَابِهِ، وَيُؤَدِّي فِطرتَهُ، وَيتَوَجَّهُ إِلَى الْمُصلَّى.

(**وأداء**) فلا تصلى في القرى والبوادي، ولا بدّ له من: الجماعة، والسّلطان أو نائبه، والإذن العام على ما في «الخلاصة».

(**سوى الخطبة**) فإنّها ليست بشرط فيهما، حتى لو لم يخطب.. صحت الصّلاة وأساء لترك السنة؛ وكذا لو قدّمها على الصّلاة، ولا يجب استماعها كما وجب في خطبة الجمعة على الأصح، وقيل: تجب فيها أيضاً.

(**وندب في**) يوم (**الفطر**) - أي: بعد صبح هذا اليوم - (**أن يأكل شيئا**).

كذا في «الجامع الصغير».

وفي «الزاهدي»: يأكل حلواً من المطعومات؛ لما رواه البخاري أنه ﷺ لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات وتراً.

(**قبل صلاته، ويستاك، ويغتسل، ويتطيّب، ويلبس أحسن ثيابه**)، جديداً كان أو غسيلاً.

روى الطبراني في «الأوسط»: أنّه ﷺ كان يلبس يوم العيد حلة حمراء، وقال ابن الهمام: إنّ الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر.. لا أنّه أحمر بحت، فليكن محمل البردة الحمراء أحدهما، ويؤيده النهي عن لبس الأحمر.

(**ويؤدي فطرته**) قبل الخروج إلى المصلى بعد طلوع الفجر، وهو المستحب.

ولو أدّاها قبل يوم العيد أو بعده.. جاز أيضاً.

(**ويتوجه إلى المصلّى**) ماشياً؛ لأنّه ﷺ فعله كذلك، ولا بأس في الركوب في الرجوع إلى منزله؛ لأنّه غير قاصد إلى قربة.

وفي «فتح القدير»: والسّنة أن يخرج الإمام إلى الجبانة ويستخلف من يصلّي بالضعفاء في المصر، بناء على أن صلاة العيدين في موضعين في مصر جائزة بالاتفاق.

وعند محمد: يجوز في ثلاثة مواضع، وإن لم يستخلف.. جاز له ذلك، ويخرج العجائز للعيد لا الشباب. كذا في «الخلاصة».

وفي «التجنيس»: الخروج إلى الجبانة سنة في العيد وإن كان يسعهم المسجد عند عامة المشايخ، وهو الصّحيح.

واختلفوا في بناء المنبر بالجبانة:

قال بعضهم: يكره.

قال خواهرزاده: حسن في زماننا.

وعن أبي حنيفة: لا بأس به.

ولا يخرجون المنبر إلى الجبانة.

وفي «الخلاصة»: وتصافح الشيوخ [٢٠١/ب].

وقال في «شرح النقاية»: تهنئة العيد: «تقبل الله منا ومنكم». لا أصل له وهي مكروهة.

قلت: أصل هذا ما أخرجه ابن عساكر من حديث عبادة بن الصّامت رضي الله عنه: قال: سألت رسول الله ﷺ قول النّاس في العيدين: «تقبل الله منا ومنك» فقال: «كذلك فعل أهل الكتاب» وكرههم، وفي إسناد خالد بن زيد بن واقد الدمشقي، قال فيه البخاري منكر الحديث، وقال أبو حاتم: ضعيف، وقال النّسائي: ليس ثقة، وقال الدارقطني: متروك.

وقد أخرج الطبراني في «الكبير» عن حبيب بن عمر الأنصاري قال: حدثني أبي قال: لقيت واثلة رضي الله عنه يوم عيد فقلت: تقبل الله منّا ومنك، فقال: تقبل الله منّا ومنك.

وأخرج الأصبهاني في «الترغيب» عن صفوان بن عمر مثله.

وَلَا يَجْهرُ بِالتَّكْبِيرِ فِي طَرِيقهِ، خلافاً لَهما.

وأخرج زاهد بن طاهر في «تحفة عيد الفطر» وأبو أحمد الفرضي في مشيخته بسند حسن عن جبير بن نفير قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا التقوا يوم العيد.. يقول بعضهم لبعض: تقبل الله منّا ومنك.

وأخرج البيهقي من طريق أدهم مولى عمر بن عبد العزيز قال: كنّا نقول لعمر بن عبد العزيز في العيدين: تقبل الله منا ومنك يا أمير المؤمنين، فيرّد علينا مثله.

وهكذا أخرجه الطّبراني من طرق شقه.

وكذا ابن حبّان عن علي.

ولقد دوّن السّيوطي رسالة معمولة في حق التهاني في العيد وغيره.

(ولا يجهر بالتكبير في طريقه) عند أبي حنيفة، (خلافاً لهما) اعتباراً بالأضحى، وله أنّ الأصل في الثناء الإخفاء، والشرع ورد [به] في الأضحى؛ لأنّه يوم تكبير؛ لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ ولا كذلك يوم الفطر، وليس في معنى الأضحى حتى يلحق بها؛ لأنّها اختصت بركن من أركان الحج، وليس ذلك في الفطر.

فإن قيل: يعارضه ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ﴾، قلنا: المراد: التكبير في صلاة العيد، لا في المشي إليها.

ثمّ الخلاف بينه وبينهما في الجهر بالتكبير في الفطر لا في أصله على ما صرح به المصنف، وهكذا في «الهداية» وغيرها؛ لأنّه داخل في عموم ذكر الله، فعندهما: يجهر به كالأضحى، وعنده: لا يجهر، وعنه كقولهما.

وقال في «الخلاصة»: ولا يكبر يوم الفطر عنده، وعندهما: يكبر ويخافت، وهي أحد الروايتين عن أبي حنيفة، والأصح: ما ذكرناه أنّه لا يكبر في عيد الفطر. انتهى.

وَلَا يتَنَفَّلُ قبلَهَا.

[مطلب: وقت صلاة العيد]

ووقتُها مِن ارْتِفَاعِ الشَّمْسِ قدرَ رمحٍ أَو رُمْحَيْنِ إِلَى زَوَالِهَا.

وهذا ظاهر في خلاف ما ذكرناه من أنّ الخلاف بينهما في الجهر لا في أصله، وردّه في «فتح القدير»: إن ما في «الخلاصة» ليس بشيء، إذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الألفاظ في شيء من الأوقات، بل من إيقاعه على وجه البدعة، فقال أبو حنيفة: رفع الصوت بالذكر بدعة، يخالف الأمر من قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ فيقتصر فيه على مورد الشرع، وقد ورد به في الأضحى؛ أعني: ما تلوناه.

(ولا يتنفل قبلها) في المصلى بالاتفاق، وفي بيته اختلاف، والأصح: أنه مكروه أيضاً، وعليه العّامة لورود النهي [٢٠٢/أ] في السنة من الصّحابة على ما في «فتح القدير».

وأمّا بعدها: فهو مكروه أيضاً عند العامّة في المصلّى على ما في «التبيين» و«فتح القدير»؛ لورود النهي عنه أيضاً.

وأما في بيته: بعدها.. فلا كراهة فيه.

وفي «الخلاصة»: ويتطوع بعدها، والأفضل أن يصلي أربع ركعات. انتهى.

وذكر بعده: النساء إذا أردن أن يصلّين صلاة الضحى يوم العيد.. صلين بعدما يصلي الإمام في الجبانة.

[مطلب: وقت صلاة العيد]

(ووقتها: من ارتفاع الشمس قدر رمح أو رمحين)؛ لما روي أنّ النّبي ﷺ صلّاها كذلك، (إلى) وقت (زوالها)، لما روي أنّ قوماً شهدوا عند النبي ﷺ بالهلال بالأمس بعد الزوال.. فأمرهم أن يفطروا.

وإذا أصبحوا يغدوا إلى مصلّاهم، ولو جاز فعلها بعد الزوال.. لم يكن للتأخير إلى الغد معنى.

عقيبَ الصَّلَوَاتِ، وَكلَّما عَلا شرفاً، أَو هَبَطَ وَادياً، أَو لَقِيَ رَكباً، وبالأَسحارِ.

(**عقيب الصّلوات، وكلّما علا شرفاً، أو هبط وادياً، أو لقي ركباناً**) جمع راكب، وهذا خارج مخرج الغالب؛ لأنه أكثر التلبية إذا لقي بعض الحجاج بعضاً آخر؛ سواء كانوا ماشين أو راكبين، على ما أشار إليه في «النهاية».

(**وبالأسحار**)؛ لما روي أن الصحابة كانوا يلبّون في هذه الأحوال.

والتلبية في الإحرام على مثال التكبير في الصلاة، فيؤتى بها عند الانتقال من حال إلى حال، كما في الصّلاة.

* * *

(فصلٌ)

فَإِذا دخلَ مَكَّةَ.. ابْتِدَأَ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.

فَإِذا عاينَ الْبَيْتَ.. كبَّرَ وَهَلَّلَ وابتدأَ بِالْحجرِ الْأَسودِ فَاسْتَقْبلَهُ، .

(فصل)

(فإذا دخل) أي: المحرم (مكة.. ابتدأ بالمسجد الحرام)؛ لما روي أنه ﷺ كما دخل مكة.. دخل المسجد.

ويدل عليه أيضاً عموم ما في «الصحيحين»: كان النبي ﷺ إذا قدم من سفر.. بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل أن يجلس، ثم يجلس للنّاس.

ولأن المقصود زيارة البيت وهو فيه.

ولا فرق بين الدخول ليلاً أو نهاراً؛ لما روى النسائي أنه ﷺ دخلها ليلاً ونهاراً، دخلها في حجه نهاراً، وليلاً في عمرته، وهما سواء في حق الدّخول لأداء ما به الإحرام.

وما روي عن ابن عمر أنه كان ينهى عن الدخول ليلاً.. فليس تقريراً للسنة، بل شفقة على الحاج من السُّرَّاق، ولأنه دخول بلدة فلا يختص باليوم والنهار.

(فإذا عاين البيت.. كبّر وهلّل)؛ لحديث جابر أنه ﷺ كان يكبر ثلاثاً ويقول: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير».

ويدعو لحاجته؛ لأن الدعاء عند رؤيته مستجاب.

ومحمد لم يعيّن في «الأصل» لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات؛ لأن التوقيت يذهب بالرقة؛ كمن يكرر محفوظه، بل يدعو بما بدا له، ويذكر الله كيف بدا له متضرِّعاً، وإن تبرَّك بالمأثور منها.. فحسن.

(وابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله)؛ لأنه مفتتح الطّواف، وهذا الاستقبال في ابتداء الطواف سنة لا واجب.

وَكبَّرَ وَهَلَّلَ رَافعاً يَدَيْهِ كَالصَّلَاةِ، ويُقبِّلُهُ إِنِ اسْتَطَاعَ مِن غيرِ إِيذَاءٍ، أَو يستلمُهُ أَو يُمِسُّهُ شَيْئاً فِي يَدِهِ ويُقبِّلُهُ، أَو يُشِيرُ إِلَيْهِ مُسْتَقْبلاً مكبِّراً مهلِّلاً حامداً للهِ تَعَالَى ومُصَلِّياً على النَّبِيِّ ﷺ.

(وكبّر، وهلّل، رافعا يديه)؛ لما روي أنه ﷺ دخل المسجد فابتدأ بالحجر وكبر وهلّل رافعاً يديه، وقال: «لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن» وذكر من جملتها: استلام الحجر.

ولما روي أنه قال لعمر: «لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف؛ إن وجدت خلوة فاستلمه، وإلا.. فاستقبله وكبّر».

(كالصّلاة)؛ لأن الطواف صلاة حكماً.

(ويقبّله إن استطاع من غير إيذاء)؛ لما رويناه من حديث عمر، ولأن الاستلام سنة، والتحرز عن إيذاء المسلمين واجب.

روي عن علي أنه قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله تعالى لما أخذ ذرية بني آدم من ظهر آدم وقررهم بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ [٢٨٩/ب] قَالُواْ بَلَىٰ﴾ أودع إقرارهم الحجر، فمن استلم الحجر.. فهو يجدد العهد بذلك الإقرار، والحجر يشهد له يوم القيامة.

(أو يستلمه)؛ أي: تناوله باليد، أو بالقبلة، أو مسحه بالكف وقبله.

(أو يمسّه شيئاً في يده) كالعرجون (ويقبله)؛ لما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ طاف على بعير يستلم الركن بمحجن؛ تعليما للجواز.

وفي «شرح البخاري» لقاضي زكريا عن الدّارمي: ولو أزيل الحجر والعياذ بالله تعالى.. قبّل موضعه واستلمه.

(أو يشير إليه) أي على الحجر (مستقبلا مكبّرا مهللاً) جاعلاً باطن كفيه إلى الحجر دون السماء، (حامداً لله تعالى، ومصلياً على النبي ﷺ)؛ لما روي أنه ﷺ أشار إليه بشيء في يده وكبر.

وَيَطوفُ آخِذاً عَن يَمِينهِ مِمَّا يَلِي الْبَابَ، وَقدِ اضْطبعَ رداءَهُ بِأَن جَعَلَهُ تَحتَ إِبطهِ الْأَيْمنِ وَألقى طَرفَيْهِ على كتفِهِ الْأَيْسَرِ.

وَيجْعَلُ طَوَافَهُ وَرَاءَ الحطيمِ ....

(ويطوف آخذاً عن يمينه) أي: يمين الطائف.

هذا شروع لبيان مبدأ الطواف، وهو الحجر، وإن افتتح من غيره.. لم يذكره محمد في «الأصل».

واختلف المتأخرون؛ قيل: لا يجوز؛ لأن أمر الطّواف مجمل فالتحق فعل النبي ﷺ بياناً له، فيفرض ابتداء بالطواف.

وقيل: يجوز؛ لأن الأمر بالطواف مطلق لا مجمل، لكن الافتتاح من الحجر واجب؛ لأنه ﷺ لم يتركه.

قيد باليمين؛ لأنه لو أخَذَ عن يساره وهو الطواف المنكوس فطاف كذلك سبعة أشواط.. يعتد بطوافه عندنا، ويعيد ما دام بمكة.

وإن رجع إلى أهله قبل الإعادة.. فعليه دم.

(مما يلي الباب) أي باب الكعبة، فيصير البيت في الطواف على يساره؛ لأنه كمقتد واحد للإمام، فكما أن المقتدي يقوم على يمين الإمام والإمام يصير على يساره.. فكذا هذا.

(وقد اضطبع رداءه بأن جعله تحت إبطه الأيمن وألقى طرفيه) بلفظ التثنية على ما في النسخ، والذي في «الهداية» و«الوقاية» بلفظ المفرد، وهو الظاهر (على كتفه الأيسر)، هكذا روي عن رسول الله ﷺ وأصحابه، وهو سنة.

(ويجعل طوافه وراء الحطيم)، هو: اسم لموضع فيه الميزاب، سُمِّي بالحطيم؛ لأنه حطم من البيت - أي كسر منه، فيكون الفعيل بمعنى المفعول - أو لأن من دعا على من ظلمه فيه.. حطّمه الله تعالى على ما جاء به في الحديث، فيكون بمعنى الفاعل، على ما في «البحر».

سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ: يَرْمَلُ ....

وهو من البيت؛ لما رواه البخاري أن النبي ﷺ قال لعائشة: «صل ههنا؛ فإن الحطيم من البيت، إلا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت، ولولا حدثان قومك بالجاهلية.. لنقضت بناء الكعبة، وأظهرت قواعد الخليل، وأدخلت الحطيم في البيت، ولئن عشت إلى قابل.. لأفعلن ذلك»، فلم يعش، ولم يتفرغ لذلك أحد من الخلفاء إلى زمن عبد الله بن الزبير، ففعل ذلك وأظهر قواعد الخليل وأدخل الحطيم في البيت بمحضر من الناس، فلما قتل.. كره الحَجَّاج ذلك، فنقض وبني على ما كان في الجاهلية.

فإذا كان الحطيم من البيت.. فلا بد من إدخاله في الطواف، حتى لو تركه في الطواف.. يؤمر بإعادته من الأصل أو على الحطم ما دام بمكة.

ولو لم يعده.. لزمه دم لتركه الواجب؛ إلا أنه إذا استقبل الحطيم وحده.. لا يجزيه الصلاة؛ لأن فرضية التوجه إلى الكعبة في الصلاة ثبتت بنص الكتاب، وكون الحطيم من البيت ثبتت بخبر الواحد، وما ثبت بالنص.. لا ينافي [٢٩٠/أ] بما ثبت بخبر الواحد.

وفي «فتح القدير»: وليس الحطيم كله من البيت، بل ستة أذرع منه فقط من البيت؛ لحديث عائشة عن رسول الله ﷺ قال: «ستة أذرع من الحِجْرِ من البيت، وما زاد.. ليس من البيت» رواه مسلم.

والمراد بالحجر - بكسر الحاء -: هو الحطيم.

وفي «غاية البيان»: إن فيه قبر هاجر وإسماعيل عليه السلام.

(**سبعة أشواط**)؛ أي: يطوف سبعة أشواط، كل شوط يبدأ من الحِجر، وينتهي إليه.. فهو شوط.

(**يرمل**)؛ أي: يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتخير بين الصفين، وذلك مع الاضطباع، وكان سببه إظهار الجلادة للمشركين حين قالوا: أضناهم حمى يثرب،

فِي الثَّلَاثَة الأُوَلِ مِنْهَا، وَيَمْشي فِي الْبَاقِي على هُنَيهتِهِ، ويستلمُ الْحجرَ كلَّما مرَّ بِهِ، وَيخْتمُ طَوَافَهُ بالاستلامِ.

واستلامُ الرُّكْنِ الْيَمَانِيِّ كلَّما مرَّ بِهِ.. حَسَنٌ.

ثمَّ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ الْمقَامِ، أَو حَيْثُ تيَسَّرَ مِنَ الْمَسْجِدِ، وهما واجبتانِ

فاضطبع رسول الله ﷺ فرمل، ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي ﷺ وبعده إلى الآن.

وروى جابر وابن عمر أن النبي ﷺ طاف يوم النحر في حجة الوداع فرمل في الثلاث الأُوَلِ ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع.

(**في الثلاثة الأُوَل منها**)؛ أي: من الأشواط السبعة.

(**ويمشي في الباقي على هنيهته**)؛ أي: على السكينة والوقار، على ما اتفق عليه رواةُ نسك رسول الله ﷺ، ولو زاحمه الناس في الرمل.. قام؛ فإذا وجد مسلكاً.. رمل حتى يقيمه على وجه السنة؛ لأنه لا بد له؛ فإذا فات.. فات بلا بدل، فلا بد أن يقف حتى وجد مسلكا، بخلاف الاستلام؛ لأن الاستقبال بدل له.

(**ويستلم الحجر كلّما مر به**) إن استطاع؛ لأن أشواط الطّواف كركعات الصّلاة، فكما يفتح كل ركعة بالتكبير يفتح كل شوط باستلام الحجر.

وإن لم يستطع.. استقبل وكبّر وهلّل.

(**ويختم طوافه بالاستلام، واستلام الركن اليماني**) - خلاف الشام؛ لأنها بلاد على يمين الكعبة - (**كلما مر به.. حسن**) في ظاهر الرواية.

وعن محمد: أنه سنة.

ولا يستلم غيرهما؛ فإن النبي ﷺ كان يستلم هذين الركنين لا غيرهما.

(**ثم يصلي ركعتين عند المقام**)؛ أي: مقام إبراهيم عليه السلام، وهو الحَجَرُ الذي فيه أثر قدميه، (**أو حيث تيسّر من المسجد، وهما واجبتان**)؛ أي: عندنا.

وقال الشافعي: سنتان؛ لعدم دليل الوجوب.

بعدَ كُلِّ أُسْبُوعٍ.

وَهَذَا طوافُ الْقدومِ، وَهُوَ سنَّةٌ لغيرِ الْمُقِيمِ بِمَكَّةَ.

ثُمَّ يعودُ ويستلمُ الْحَجَرَ وَيخرجُ إِلَى الصَّفا، ....

ولنا: قوله ﷺ: «وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين»، والأمر للوجوب، وقد ثبت في «الصحيحين» فعله ﷺ تلك الركعتين.

(بعد كل أسبوع)؛ لما رويناه.

(وهذا طواف القدوم)، ويقال له: طواف التحية، وطواف اللقاء، وطواف أول العهد.

(وهو سنة لغير المقيم بمكة).

وقال مالك: واجب؛ لقوله ﷺ: «من أتى المسجد.. فليحييه بالطواف».

ولنا: أن الله تعالى أمر بالطواف، والأمر المطلق لا يقتضي التكرار، وقد تعين طواف الزيارة بالإجماع، وفيما رواه سمّاه تحيّة، وهو دليل الاستحباب؛ لأن التحية في اللغة: اسم لإكرام يبتدىء به الإنسان على سبيل التبرع.

وليس على أهل مكة طواف القدوم؛ لانعدام القدوم في حقّهم.

(ثم يعود ويستلم الحجر)؛ لما روي أنه ﷺ لما صلى ركعتين.. عاد إلى الحجر واستلمه، ولأن كل طواف بعده سعيٌ يعود فيه إلى الحجر فيستلمه؛ لأن الطواف لما كان يفتتح بالاستلام.. فكذا السعي يفتتح به، بخلاف ما إذا لم يعده وسعى.

(ويخرج إلى الصفا) عقيب استلام الحجر [٢٩٠/ب].

وفي «التحفة»: تأخير السعي بين الصفا والمروة إلى طواف الزيارة: أولى؛ لكونه واجباً، فجعله تابعاً للفرض أولى، لكنهم جعلوه عقيب طواف القدوم؛ لأن يوم النحر الذي هو وقت طواف الزيارة يوم شغل؛ من: الذبح، ورمي الجمار، ونحو ذلك.. فكان جعله تابعاً للسنة أولى؛ تخفيفاً على الناس.

فيصعدُ عَلَيْهِ وَيسْتَقْبلُ الْبَيْتَ وَيكبّرَ ويهلّلُ ويصلّي على النبيّ صلى الله عليه وسلم رَافعاً يَدَيْهِ للدُّعَاءِ، وَيَدْعُو بِمَا شَاءَ.

ثمَّ ينحطُّ نَحْوَ الْمَرْوَةِ، وَيَمْشي على مَهَلٍ؛ فَإِذا بلغَ بطنَ الْوَادي بَينَ المِيلَينِ الأَخضرينِ.. سعى سعياً حَتَّى يُجاوزَهُما، وَيفْعلُ على الْمَرْوَةِ كَفِعْلِهِ على الصَّفَا.

وَهَذَا شوطٌ، يسعى بَينهمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ، يبدأَ بالصَّفا وَيخْتمُ بالمروةِ.

(فيصعد عليه، ويستقبل البيت، ويكبر، ويهلل، ويصلي على النبي ﷺ، رافعاً يديه للدعاء، ويدعو بما شاء) لحاجته؛ لما روي أنه ﷺ صعد الصفا، حتى إذا نظر إلى البيت.. قام مستقبل القبلة يدعو الله، ولأن الثناء والصلاة على النبي ﷺ يقدَّمان على الدّعاء تقريباً إلى الإجابة، كما في غيره من الدعوات، والرفع سنة الدعاء.

وإنما يصعد بقدر ما يصير البيت بمرأى منه؛ لأن الاستقبال هو المقصود بالصعود، ويجوز الخروج إليه من أيّ باب شاء، وإنما خرج رسول الله من باب الصفا؛ لكونه أقرب الأبواب الّتي إلى الصفا، لا لأنه سنة.

(ثم ينحط نحو المروة، ويمشي على مهل؛ فإذا بلغ بطن الوادي بين الميلين الأخضرين.. سعى سعياً حتى يجاوزهما)؛ لما روي أن النبي ﷺ لما انتصبت قدماه في بطن الوادي.. سعى حتى التوى إزاره بساقيه، وهو يقول: «رب اغفر وارحم، وتجاوز عمّا تعلم، إنك أنت الأعزّ الأكرم».

(ويفعل على المروة كفعله على الصّفا) من التكبير والتهليل والصلاة على النبي ﷺ والدعاء لحاجته.

(وهذا شوط)؛ أي: الذهاب من الصفا إلى المروة شوط.

(يسعى بينهما) أي بين الصفا والمروة (سبعة أشواط، يبدأ) أي الشوط الأول (بالصفا، ويختم) أي الشوط السابع - كذا في «النهاية» - (بالمروة).

ظاهر المذهب - على ما في «فتح القدير» -: أن كلا من الذهاب إلى المروة والرجوع منه إلى الصفا: شوط، وعليه مشى المصنف، وهو مختار أكثر الفقهاء.

وقال الطحاوي: إنه يطوف بينهما سبعة من الصفا إلى الصفا، وهو لا يعتبر الرجوع من المروة إلى الصفا شوطاً، بل يعتبره جزءاً من الشوط، أو وسيلة لتحصيل الشوط الثاني.

وفي «النهاية» و«العناية»: والأصح: ظاهر الرواية؛ لأن رواة نسك رسول الله اتفقوا على أنه طاف بينهما سبعة أشواط، وعلى ما قاله الطحاوي: يصير أربعة عشر شوطاً؛ كذا في «المبسوط».

فإن قيل: فعلى الظاهر: ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهي من الحجر إلى الحجر دون السعي؟

أجيب: بأن **الطواف** دوران، لا يتأتى إلا بحركة دورية، فيكون المبدأ والمنتهى واحداً بالضرورة، وأما **السعي**: فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة، وذلك لا يقتضي عوده على بدئه.

ثم هذا السعي واجب عندنا لا ركن.

وقال الشافعي: ركن؛ لقوله ﷺ: «كتب عليكم السعي.. فاسعوا».

ولنا: قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ ومثله يستعمل للإباحة، فتنتفي الركنية والإيجاب، إلا أنا عدلنا عنه في الإيجاب عملاً بما رواه؛ لأنه خبر واحد يوجب الإيجاب.

ولأن أول ما تلوناه: يقتضي الفرضية؛ لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾، فإن الشعائر جمع شعيرة بمعنى العلامة، فيقتضي الفرضية [٢٩١/أ].

ثُمَّ يُقِيمُ بِمَكَّةَ مُحرِماً.

وَيَطوفُ بِالْبَيْتِ نفلاً مَا أَرَادَ.

فَإِذا كَانَ الْيَوْمُ السَّابِعُ مِن ذِي الْحجَّةِ.. خطبَ الإِمَامُ خطْبَةً يُعَلِّمُ النَّاسَ فِيهَا الْمَنَاسِكَ.

وَكَذَا يخْطبُ فِي التَّاسِعِ بِعَرَفَاتٍ.

وَفِي الْحَادِي عشرَ بِمِنىً.

وآخرها: يقتضي الإباحة فعملنا بهما، وقلنا بالوجوب، ولأن الركنية لا تثبت إلّا بدليل قطعي ولم يوجد؛ لأن ما رواه ظني الثبوت، ومعنى «كتب» محمول على الكتب استحباباً.

فإذا فرغ من السعي.. يدخل المسجد ويصلي ركعتين، كذا في «قاضي خان»، ومثله يستعمل في الإباحة.

(ثم يقيم بمكة محرماً)؛ لأنه محرم بالحج، فلا يتحلل قبل إتيان أفعاله.

(ويطوف بالبيت نفلاً ما أراد)؛ لأنه يشبه الصّلاة، والصلاة خير موضوع، فكذا الطواف، إلا أنه لا يسعى عقيب هذه الأطواف في هذه المدة؛ لأن السعي لا يجب إلّا مرة واحدة، والنفل بالسعي غير مشروع، لكن يصلي لكل أسبوع ركعتين.

(فإذا كان اليوم السابع من ذي الحجة.. خطب الإمام خطبة) واحدة من غير أن يجلس فيها بعد صلاة الظهر (يعلم الناس فيها المناسك)، أي: الخروج إلى منى، وإلى عرفات، والصلاة فيها، والوقوف، والإفاضة.

(وكذا يخطب في) اليوم (التاسع بعرفات) خطبتين، يجلس بينهما قبل صلاة الظهر.

(و) ويخطب أيضاً (في الحادي عشر بمنى)؛ مثل خطبة اليوم السّابع لا خطبة التاسع.

فعلى هذا: كان في الحج ثلاث خطب، يفصل بين كل خطبتين بيوم.

فَإِذا صلَّى الْفجْرَ يَوْمَ التَّروِيَةِ.. خرجَ إِلَى منىً، فيقيمُ بهَا إِلَى صَلَاةِ فجرِ يَوْمِ عَرَفَةَ.

ثمَّ يتَوَجَّهُ إِلَى عَرَفَاتٍ.

وقال زفر: يخطب في ثلاثة أيام متوالية، أوّلها يوم التروية؛ لأنها أيام الموسم ومجتمع الحاج.

قلنا: إن المقصود منها التعليم، فيوم التروية ويوم النحر يوما اشتغال، فكان ما ذكرناه أنفع لهم.

(**فإذا صلى الفجر يوم التروية**) وهو اليوم الثاني من ذي الحجة، قيل: إنما سمي بذلك؛ لأن إبراهيم ﷺ رأى ليلة التروية كأنَّ قائلاً يقول له: إن الله يأمرك بذبح ابنك هذا، فلمّا أصبح تروى، أي: تفكر في ذلك من الصباح إلى الرّواح، أمن الله تعالى هذا الحكم، أم من الشيطان؟! فمن ثمة سمي **يوم التروية**، فلما أمسى.. رأى مثل ذلك، فعرف أنه من الله تعالى، فيسمى **يوم عرفة**، ثم رأى مثله في الثالث فهم بنحره فيسمى **يوم النحر**.

وقيل: سمي بيوم التروية؛ لأن الناس يروّون بالماء من العطش في هذا اليوم، ويحملون الماء بالروايا إلى عرفه ومنى، وإنما سمّي يوم عرفة؛ لأن جبريل عليه السلام علَّم إبراهيم المناسك كلها يوم عرفة، فقال: عرفت المناسك.

(**.. خرج إلى منى**) كذا في «الهداية».

وقال في «فتح القدير»: ظاهر هذا التركيب إعقاب صلاة الفجر بالخروج إلى منى، وهو خلاف السنة.

ثم نقل عن المرغيناني أنه قال: يخرج إلى منى بعد طلوع الشمس، قال: وهو الصحيح، ويدل عليه أيضاً حديث ابن عمر على ما سنذكره.

(**فيقيم بها إلى صلاة فجر يوم عرفة، ثم يتوجه**)؛ أي: من منى بعد صلاة الفجر فيها يوم عرفة (**إلى عرفات**)، لما روي عن ابن عمر أن النبي ﷺ صلى الفجر يوم

فَإِذا زَالَتِ الشَّمْسُ.. خطبَ الإِمَامُ خُطبتَيْنِ كَالْجُمُعَةِ يعلِّمُ فيهمَا الْمَنَاسِكَ، وَصلَّى بعدَ الْخُطْبَةِ بِالنَّاسِ الظُّهْرَ وَالْعصرَ مَعاً ....

التروية بمكة؛ فإذا طلعت الشمس.. راح إلى منى، فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ثم راح إلى عرفات.

ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر، ثم غدا إلى عرفات ويمر بمنى.. أجزأه؛ لأنه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم إقامة نسك، والمكث فيها إلى طلوع الشمس ليس بنسك، بخلاف الوقوف في عرفات؛ فإنه ثبت بالدليل، ولم يوجد في ذلك، فلم يكن نسكاً فيجوز تركه، لكنه أساء لتركه الاقتداء برسول الله ﷺ.

(**فإذا زالت الشمس**) [٢٩١/ب] (**.. خطب الإمام خطبتين كالجمعة**)؛ أي: كخطبة الجمعة بأن جلس بينهما، إلا أنه لو ترك الخطبة ههنا أو خطب قبل الزوال.. أجزأه وأساء، بخلاف خطبة الجمعة على ما عرفت.

(**يعلّم فيهما المناسك**) أي: الوقوف بعرفة، والمزدلفة، ورمي الجمار، والنحر، والحلق، وطواف الزيارة.

(**وصلى بعد الخطبة بالناس الظهر والعصر معاً**)؛ أي: في وقت الظهر، قال في «الهداية»: هكذا فعله رسول الله ﷺ.

وتعقبه في «فتح القدير» وقال: ولم يحضرني حديث فيه تنصيص على خطبتين كالجمعة، بل ما أفاد أنه خطب قبل صلاة الظهر حديث جابر وعبد الله بن الزبير: أن النبي ﷺ لما زالت الشمس.. أمر بناقته فركب حتى أتى بطن الوادي، أي منزل الإمام الذي ينزل به بعرفة فخطب، ثم أذن بلال، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر.

وأما حديث أبي داود عن ابن عمر: أن النبي ﷺ: أتى منزله بعرفة فجمع بين الظهر والعصر، ثم خطب الناس، فأفاد أن الخطبة بعد الصلاة وهو مذهب مالك، وحجته حديث ابن عمر؛ لأنها خطبة وعظ وتذكير، فأشبه خطبة العيد.

بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ.

وَشرطُ الْجمعِ: صلاتُهما مَعَ الإِمَامِ - خلافاً لَهما -......................

قلنا: المقصود منها تعليم المناسك لا مجرد الوعظ، وحديث ابن عمر أعلّه ابن القطان بابن إسحاق، ثم كونها كخطبة الجمعة جواب ظاهر الرواية.

وعن أبي يوسف: أنه يؤذن قبل خروج الإمام المنبر.

وعنه: أنه يؤذن بعد الخطبة؛ لما رويناه من حديث جابر.

(**بأذان وإقامتين**) لما رويناه؛ ولأن العصر يؤدى قبل وقته المعهود، فيفرد بالإقامة إعلاماً بأنه شرع في العصر.

ثم لا يتطوع الإمام، ولا القوم بين الصلاتين أصلاً؛ لما في «مسلم»: أنه ﷺ جمع بينهما ولم يصل بينهما شيئاً؛ ولأن سبب الجمع عندنا قضاء النسك وتحصيل الوقوف المقصود، والتطوع بينهما يخل هذا المقصود، فلو تطوع.. فعل مكروهاً، وأعاد الأذان للعصر في ظاهر الرواية، وقال محمد: لا يعيده، والأصح: ظاهر الرواية؛ لأن الجمع على خلاف القياس، فيراعي جميع ما ورد به النص.

(**وشرط الجمع: صلاتهما مع الإمام، خلافاً لهما**)؛ لأن سبب الجمع هو الحاجة إلى تحصيل مقصود الوقوف، والمنفرد وغيره في هذه الحاجة سواء، فيستويان في جواز الجمع أيضا، فلا يشترط الإمام.

ولأبي حنيفة: أن المحافظة على الوقت فرض بالنص، فلا يجوز تركه إلا فيما ورد الشرع به، وهو: الجمع بالجماعة مع الإمام، والتقديم إنما شرع لصيانة الجماعة؛ لأنه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعدما تفرقوا في الموقف، لا لتحصيل الوقوف؛ إذ لا منافاة بين الوقوف والصلاة؛ لأن الوقوف لا ينقطع بالاشتغال بالصّلاة، هكذا قالوا، لكنه مخالف للأصل المار: أن سبب الجمع عندنا قضاء النسك وتحصيل الوقوف، لا أن يقال: إنه أصل الإمامين.

لكن الإمام النووي صرّح في «شرح مسلم» أنه أصل أبي حنيفة.

وَكَونُهَ محرماً بالحجِّ فيهمَا.

ثمَّ يقفُ رَاكِباً مَعَ الإِمَام بِوضُوءٍ أَو غُسلٍ، وَهُوَ السّنَّةُ قُربَ جبلِ الرَّحْمَةِ.

وعرفاتُ كلُّهَا مَوقِفٌ إِلَّا بطنَ عُرنَةَ.

وَيسْتَقْبلُ الْقبْلَةَ ....

وقال زفر: شرط الإمام في العصر خاصة؛ لأنه هو المتغير عن وقته.

والجواب: أن ما ثبت على خلاف القياس.. يعتبر فيه جميع ما ورد به النص.

والمراد بالإمام : [٢٩٢/أ] هو الإمام الأعظم أو نائبه على ما في «التبيين» وغيره، فلا يجوز الجمع مع إمام غيرهما.

(وكونه محرماً بالحج فيهما) أي: في الصورتين عند أبي حنيفة، حتى لو صلى الظهر مع الإمام غير محرم، أو محرماً بالعمرة ثم أحرم بالحج.. صلى العصر في وقتها لا في وقت الظهر.

وعندهما: لا يشترط الإحرام إلّا في العصر على ما في «التبيين».

وكذا عند زفر على ما في «العناية».

ولأبي حنيفة: أن ما ورد على خلاف النص يعتبر فيه جميع ما ورد به النص، الإحرام فيهما.

ثم لا بد من الإحرام بالحج قبل الزوال في رواية؛ لأن الشرط يتقدم المشروط، وفي رواية أخرى: يكتفي بالتقديم على الصلاة؛ لأن المقصود هو الصلاة [ثم يتوجه الإمام إلى الموقف]؛ أي: بعد الجمع بين الصلاتين.

(ثم يقف راكباً مع الإمام بوضوء أو غسل - وهو السنة - قرب جبل الرحمة، وعرفات كلها موقف إلا بطن عرنة): هي واد بحذاء عرفات، قيل: رأى النبي ﷺ فيه الشيطان فنهى عنه، فكان هذا نظير النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة.

(ويستقبل القبلة)؛ لقوله ﷺ: «خير الموقف ما استقبلت به القبلة».

رَافعاً يَدَيْهِ، باسطاً حامداً مكبِّراً مهلِّلاً ملبِّياً مُصَلِّياً على النَّبي صلَّى الله تَعَالَى عَلَيْهِ وَسلَّم، دَاعياً لحاجتهِ بِجُهْدٍ.

ويقفُ النَّاسُ وراءَ الإِمامِ بقُربِهِ، مُسْتَقْبلينَ سَامِعينَ لقَوْلِهِ.

ثمَّ يفيضونَ مَعَهُ بعدَ الْغُرُوبِ إِلَى مُزْدَلِفَةَ.

وَينزلُ بِقربِ جبلِ قزَحٍ.

وَيُصلي الإمامُ الْمغربَ وَالْعشَاءَ ....

(رافعاً يديه باسطاً حامداً مكبّراً مهللاً ملبّياً)، قال مالك: يقطع التلبية كما يقف بعرفة.

قلنا: إن النبي ﷺ ما زال يلبّي حتى جمرة العقبة.

(مصلياً على النبي ﷺ داعياً لحاجته)؛ لقوله ﷺ: «أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة، وأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت وهو حي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير»، رواه الترمذي.

(بجهد)؛ لأن النبي ﷺ اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لأمته فاستجيب له، إلا في الدماء والمظالم.

(ويقف الناس وراء الإمام بقربه، مستقبلين سامعين لقوله، ثم يفيضون معه بعد الغروب إلى مزدلفة)؛ لأنه ﷺ أفاض بعد غروب الشمس، ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين؛ لأنهم كانوا يفيضون قبل غروبها، وكان ﷺ يمشي على راحلته في الطريق على هينته.

(وينزل بقرب جبل قزح)؛ لأنه ﷺ كان ينزل عنده، وكذا ولا ينزل على الطريق خوفاً عن التضييق على الناس، فينزل عن يمينه أو يساره.

(ويصلي الإمام) الأعظم أو نائبه مع الناس (المغرب والعشاء) في أول وقت

بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ.

العشاء مقدماً على العشاء، حتى لو أخر.. أعاد العشاء ما لم يطلع الفجر، على ما في «شرح النقاية» عن «الظهيرية».

(**بأذان وإقامة**) واحدة، وقال زفر: بأذان وإقامتين، واختاره الطحاوي لما في «الصحيحين»: أن النبي ﷺ صلّاهما بأذان وإقامتين، واعتباراً بالجمع بعرفة، ولنا ما روى عن جابر أنه: ﷺ جمع بينهما بأذان وإقامة واحدة، وقال ابن الهمام ترجيحاً لاختيار الطحاوي؛ إن ما اتفق عليه «الصحيحان» إن لم يترجح على حديث جابر.. انفرد به مسلم حتى يتساقطا.

كان الرجوع إلى الأصل يوجب تعدد الإقامة بتعدد الصلاة، كما في قضاء الفوائت، بل أولى؛ لأن الصلاة الثانية هنا في وقتها؛ فإذا أقيم للأولى المتأخرة عن وقتها المعهود [٢٩٢/ب].. كانت الحاضرة أولى أن يقام لها بعدها. انتهى.

قلت: لزوم تعدد الإقامة بتعدد الصلاة إنما هو فيما تعددت أوقاته، وهنا ليس كذلك، والقياس على القضاء فاسد؛ لأنه أداء لا قضاء؛ لأنه إنما أخرهما عن وقتها المعهود بإذن الشرع.

ثم الجواب عن قياسه على الجمع بعرفة: أن العشاء هنا في وقته المعهود، فلا يفرد بالإقامة إعلاماً لهم، بخلاف العصر بعرفة؛ لأنه مقدم على وقته، فأفرد بها للإعلام.

ثـم لا يتطوع بينهما كما في الجمع بعرفة؛ لأنه يخل بالجمع، ولو تطوع أو تشاغل بشيء.. أعاد الإقامة، وكان ينبغي أن يعيد الأذان أيضاً، إلا أنا اكتفينا بإعادة الإقامة، كما روي أنه ﷺ صلى المغرب بمزدلفة، ثم أكل الطعام، ثم أفرد الإقامة للعشاء.

ولا يشترط الجماعة في هذا الجمع عند أبي حنيفة؛ لأن المغرب مؤخرة عن وقتها، بخلاف الجمع بعرفة.

وَمن صلَّى الْمغربَ فِي الطَّرِيقِ أَو بِعَرَفَاتٍ.. فَعَلَيهِ إِعَادَتُهَا مَا لم يطلعِ الْفجْرُ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ.

ويبيتُ بِمُزْدَلِفَةَ؛ فَإِذا طلعَ الْفجْرُ.. صلَّي الفجَرَ بِغَلَسٍ، ووقفَ بالمشعرِ الْحَرَامِ، ....

وأداء الصلاة بعد خروج وقتها المعهود ليس مخالفاً للقياس، فلا يجب مراعاة مورد النص.

(**ومن صلى المغرب في الطريق أو بعرفات.. فعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر، خلافاً لأبي يوسف**)؛ لأنه أداها في وقتها، فلا يجب إعادتها كما بعد طلوع الفجر، إلا أن التأخير من السنة، فيصير مسيئاً بتركه.

ولهما ما روي أنه ﷺ قال لأسامة في طريق المزدلفة: «الصلاة أمامك» أي وقت الصلاة، وهذا القول منه دليل على وجوب التأخير؛ لأنه قاله حين سأله عن وقتها، وهذا من المشاهير في الصدر الأول لا من الآحاد، فيثبت به الوجوب، وإنما وجب التأخير ليمكنه الجمع بينهما بالمزدلفة، والإمكان ما لم يطلع الفجر، فكان عليه الإعادة ما لم يطلع الفجر؛ ليصير جامعاً بينهما.

وأما إذا طلع.. فلا يمكنه الجمع، فسقطت الإعادة.

(**ويبيت بمزدلفة؛ فإذا طلع الفجر**) يوم النحر بمزدلفة (.. **صلى**) الإمام بالناس (**الفجر بغَلَس**) لما روي عن ابن مسعود، أنه ﷺ صلاها يومئذ بغلس؛ ولأن في التغليس دفع حاجة الوقوف، فيجوز كتقديم العصر.

(**ووقف**) مع الناس، ولو ساعة (**بالمشعر الحرام**)، وهذا الوقوف واجب عندنا لا ركن، حتى لو تركه بغير عذر..

لا يبطل حجّه ويلزم الدم.

وقيل: ركن؛ لقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾.

وصنعَ كَمَا فِي عَرَفَةَ.

ومزدلفةُ كلُّهَا موقفٌ إِلَّا وَادي محسِّرٍ.

فَإِذا أَسْفرَ.. نفرَ قبلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ إِلَى مِنىً، فيبدأُ فِيهَا برمِي جَمْرَةِ الْعقبَةِ مِن بطنِ الْوَادي بِسبعِ حَصَيَاتٍ كحصى الْخَذَفِ...

ولنا: ما روي أنه ﷺ قدَّم ضَعَفَة أهله بالليل على ما في «البخاري»، ولو كان ركناً.. لما فعل ذلك؛ لأن الركن لا يجوز تركه بغير عذر، والمذكور فيما تلاه: الذكر، وليس بركنٍ بالإجماع.

وإنما عرفنا الوجوب بقوله ﷺ: «من وقف هذا الموقف وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات.. فقد تم حجه» علق به تمام الحج وهو: من أمارات الوجوب.

(**وصنع كما**) صنع (**في عرفة**) من التحميد، والتكبير، والتهليل، والصلاة على النبي ﷺ، والدعاء لحاجته؛ لأن النبي ﷺ وقف في هذا الموقف يدعو - حتى روي في حديث ابن عباس - واستجيب له دعاؤه لأمته، حتى الدماء والمظالم.

(**ومزدلفة كلها موقف، إلا وادي محسر**) لقوله ﷺ: «المزدلفة كلها موقف، وارتفعوا عن وادي محسر».

(**فإذا أسفر**) [٢٩٣/أ] الصبح (.. **نفر**) الإمام والقوم معاً (**قبل طلوع الشمس إلى منى**)؛ لأن النبي ﷺ دفع قبل طلوعها.

(**فيبدأ فيها برمي جمرة العقبة من بطن الوادي، بسبع حصيات كحصى الخذف**)؛ لقوله ﷺ: «عليكم بحصى الخذف كيلا يؤذي بعضكم بعضاً».

ولو رمى بأكبر منه.. جاز، وكذا لو رماها من فوق العقبة.. جاز؛ لأن ما حولها موضع النسك، إلا أن الأفضل من بطن الوادي؛ لأنه ﷺ فعله كذلك.

ووقت جواز هذا الرمي: بعد طلوع الفجر من يوم النحر إلى طلوع الفجر من

يكبِّرُ مَعَ كلِّ حَصَاةٍ، وَيقطعَ التَّلْبِيَةَ بأوَّلِها، وَلَا يقفُ عِنْدهَا.

ثمَّ يذبحُ إن أحبَّ. ثمَّ يحلِقُ..

اليوم الثاني، لكنه قبل طلوع الشمس، وبعد غروبها مكروه، وبعد طلوعها إلى الزوال مستحب، وبعده إلى الغروب مباح، على ما سيأتي.

(يكبّر مع كلّ حصاة) على ما روي عن ابن مسعود، ولو سبّح مكان التكبير.. أجزأه؛ لحصول الذكر.

(ويقطع التلبية بأولها)؛ لحديث جابر أن رسول الله ﷺ قطع التلبية عند أول حصاة رمى بها جمرة العقبة.

(ولا يقف عندها)؛ لأن النبي ﷺ لم يقف عندها، وكيفية هذا الرمي أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة، ومقدار الرمي أن يكون بين الرامي وبين موضع السقوط خمسة أذرع، على رواية الحسن عن أبي حنيفة.

ولو طرحها طرحاً.. أجزأه؛ لأنه رماها إلى قدميه، إلا أنه مسيء لتركه السنة.

ولو وضعها.. لم يجزه؛ لأنه ليس برمي.

ولو رماها **فوقعت قريباً من الجمرة**.. يكفيه؛ لأن هذا المقدار مما لا يمكن الاحتراز عنه، **ولو وقعت بعيداً منها**.. لا يجزئه.

ولو رمى سبع حصيات جملة فهذه.. واحدة، فيلزمه ست سواها، ويأخذ الحصى من أول موضع شاء إلا من عند الجمرة؛ فإن ذلك مكروه، ولو فعله.. أجزأه عن النسك لوجود الرمي.

ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض، إلا الذهب والفضة والجواهر.

(ثم يذبح) أي بعد الرمي (إن أحبّ، ثم يحلق) أي كل رأسه اقتداء برسول الله ﷺ، ولو اكتفى بحلق ربعه.. جاز، لكنه مسيء.

وَهُوَ أفضلُ أَو يُقصِّرُ.

واعلم: أن الترتيب المذكور بين الأفعال الثلاثة واجب عندنا؛ لقوله ﷺ: «إن أوّل نسكنا هذا اليوم أن نرمي، ثم نذبح، ثم نحلق» لأنه في معنى الأمر، وإنما علق بالمحبة؛ لأن الدم الذي يأتي به المفرد تطوع، والكلام في المفرد.

وقال الشافعي وأحمد: إن هذا الترتيب سنة؛ لما في «البخاري» أن النبي ﷺ نفى الحرج في ترك هذا الترتيب:

قلنا: المراد بنفي الحرج ثمة: هو نفي الإثم لا نفي الدم.

(وهو) - أي الحلق - (أفضل)؛ لقوله ﷺ: «رحم الله المحلقين» فقيل له: والمقصرين؟! ثم قال: «رحم الله المحلقين» حتى قال في المرة الرابعة: «والمقصرين»، كرر الدعاء بالترحم عليهم، ولأن الحلق أكمل في قضاء التفث وهو المقصود.

(أو يقصر) من رؤوس شعره مقدار الأنملة، على ما روي عن ابن عمر، ومن لا شعر له.. أمرّ الموسى على رأسه تشبهاً؛ لأنه إن عجز عن الحلق والتقصير.. لم يعجز عن التشبه.

واختلفوا في أن هذا الإمرار واجب أو مستحب:

قيل: واجب؛ لأن الواجب شيئان: إجراؤه موسى مع الإزالة، فما عجز عنه.. سقط دون ما لم يعجز عنه.

وقيل: مستحب [٢٩٣/ب]؛ لأن وجوب الإجزاء للإزالة لا لعينه؛ فإذا سقط ما وجب لأجله.. سقط هو أيضاً.

وفي «فتح القدير»: قال محمد في «المنتقى» فيمن على رأسه قروح لا يستطيع إجراء الموسى عليه، ولا يصل إلى تقصيره: حلّ عن إحرامه بمنزلة من حلق، والأحسن له: أن يؤخر الإحلال إلى آخر الوقت من أيام النحر، ولا شيء عليه إن لم يؤخره.

وَقد حلَّ لَهُ غيرُ النِّسَاءِ.

ثُمَّ يذهبُ من يَوْمِهِ أَو مِنَ الْغَدِ أَو بعدِهِ إِلَى مَكَّةَ فيطوفُ للزِّيارةِ بِلَا رَمَلٍ وَلَا سعيٍ إِن كَانَ قدَّمَهُما...

ولو لم تكن به قروح، لكنه خرج إلى البادية، فلم يجد آلة أو من يحلقه.. لا يجزئه إلا الحلق أو التقصير، وليس هذا بعذر له.

ويعتبر في سنّة الحلق: البداءة بيمين الحالق لا المحلوق، ويبدأ بشقه الأيسر، ويستحب دفن شعره، ويقول عند الحلق: الحمد لله على ما هدانا وأنعم علينا، اللّهم هذه ناصيتي بيدك فتقبل مني واغفر لي ذنوبي، اللهم اكتب لي بكل شعرة حسنة، وامح بها سيئة، وارفع لي بها درجة، اللهم اغفر لي وللمحلقين والمقصرين يا واسع المغفرة. آمين.

وإذا فرغ.. فليكبر وليقل: الحمد لله الذي قضى عنا نسكنا، اللهم زدنا إيماناً ويقيناً، ويدعو لوالديه وللمسلمين.

(**وقد حل له**) كل شيء أي: حلّ له بسبب الحلق لا بالرمي؛ لأن الرمي ليس من أسباب التحليل عندنا؛ لعدم كونه جناية في غير أوانه، ومن شأن المحلل أن يكون جناية في غير أوانه كالحلق.

(**غير النساء**) هكذا صح عن النبي ﷺ، أطلقه فشمل الجماع فيما دون الفرج؛ لأنه قضاء الشهوة بالنساء، فيؤخر إلى تمام الإحلال بالطواف، خلافاً للشافعي؛ فإنه يقول: الجماع فيما دون الفرج يرتفع بالحلق، والحجة عليه إطلاق ما روت عائشة رضي الله عنها: إذا حلق الحاج.. حلَّ له كل شيء إلا النساء، ولأنه من دواعي الجماع، فيمنع عنه أيضاً.

(**ثم يذهب من يومه**) أي: أول يوم النحر (**أو من الغد أو بعده إلى مكة فيطوف للزيارة**) سبعة أشواط (**بلا رَمَلَ، ولا سعي إن كان قدمهما**)، أي: قدم الرمل في طواف القدوم، والسعي بعده بين الصفا والمروة؛ لما روى أنه ﷺ لما حلق أفاض

وَإِلَّا.. رَمَلَ فِيهِ، وسعى بعدَهُ، وَقد حلَّ لَهُ النِّسَاءُ.

وَوَقتُهُ: بعدَ طُلُوعِ فجرِ النَّحْرِ، وَهُوَ فِيهِ أفضلُ.

وَكُرِهَ تَأْخِيرُهُ عَن أَيَّامِ النَّحْرِ.

إلى مكة فطاف بالبيت، ثم عاد إلى منى وصلى الظهر بمنى.

(وإلا) أي: وإن لم يقدمهما (.. رمل فيه)؛ أي: في هذا الطواف، (وسعى بعده)؛ لأن السعي لم يشرع إلا مرة، والرمل ما شرع إلا مرة في طواف بعده سعي.

(وقد حل له النساء) أي: بالحلق السابق، لا بهذا الطواف لما ذكرناه، من أن ما يكون محلّلاً يكون جنايةً في غير أوانه كالحلق.

والطواف ليس بجناية في غير أوانه كالرمي، فلا يكون محلّلاً.

فإن قيل: إذا كان المحلّل هو الحلق السابق، فلم لم يعمل عمله في حق النساء قبل طواف الزيارة؟

قلنا: تأخير عمله في حق النساء لِئلّا يقع الطواف الذي هو الركن بلا إحرام.

(ووقته) أي: وقت طواف الزيارة (بعد طلوع فجر) يوم (النحر) إلى آخر أيام النحر كوقت الأضحية، إلا أن الأضحية لم تشرع بعد أيام النحر، والطواف مشروع بعدها.

إلا أنه يكره تأخيره عن هذه الأيام على ما أشار إليه بقوله: (وهو) أي: الطواف (فيه) أي: في أوّل يوم النحر (أفضل) كما في التضحية، وفي الحديث: «أفضلها: أوّلها».

(وكره) [٢٩٤/أ] (تأخيره عن أيام النحر)، قال في «قاضي خان»: فإن أخّرها عن أيام النحر لا شيء عليه عند أبي يوسف ومحمد، وقال أبو حنيفة: عليه الدم. انتهى.

وهل يطوف ماشيًا أو يجوز راكباً؟

قال في «قاضي خان»: الطواف ماشياً أفضل، واعترض عليه في «فتح القدير»،

ثمَّ يعودُ إِلَى مِنىً فَيَرْمِي الْجمارَ الثَّلَاثَ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي بعدَ الزَّوَالِ.

ويبدأُ بِالَّتِي تلِي الْمَسْجِدَ، فيرميها بِسبعِ حَصَيَاتٍ، يُكبِّرُ مَعَ كلِّ حَصَاةٍ، وَيقفُ عِنْدَهَا، وَيَدْعُو، ثمَّ بِالَّتِي تَلِيهَا مثلَ ذَلِكَ، ثمَّ بجمرةِ الْعقبَةِ كَذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يقفُ عِنْدَهَا، ....

وقال: إن المشي في الطواف واجب عندنا، وما ذكره «قاضي خان» من أنه أفضل.. تساهلٌ، أو محمول على النافلة.

(ثم يعود إلى منى)، أي: بعد طواف الزيارة، والأصل في هذا: ما رويناه من أنه ﷺ لما حلق.. أفاض فطاف، ثم عاد إلى منى وصلى الظهر.

(فيرمي الجمار الثلاث في اليوم الثاني) من أيام النحر (بعد الزوال)، وهو أول وقته، فلو رمى قبله.. لا يجوز. وآخر وقته ممتد إلى طلوع الشمس من الغد؛ فلو رمى ليلاً.. صح وكره، كذا في «البحر» عن «المحيط».

(يبدأ بالتي)، أي: الجمرة التي (تلي المسجد) أي مسجد الخيف، (فيرميها بسبع حصيات، يكبر مع كلّ حصاة ويقف عندها) أي: عند هذه الجمرة (ويدعو، ثم بالتي)؛ أي: ثم يبدأ بالجمرة التي (تليها مثل ذلك)؛ أي: يرميها سبع حصيات مكبراً، ويقف عندها في المقام الذي يقف فيه الناس، وهو أعلى الوادي.

(ثم) يرمي (بجمرة العقبة كذلك)؛ أي: مكبّراً مهلّلاً حامداً داعياً، (إلا أنه لا يقف عندها)، هكذا روى جابر فيما نقل عنه من نسك رسول الله ﷺ مفسّراً، كذا في «الهداية».

وتعقبه في «فتح القدير» وقال: الذي في حديث جابر إنما هو التعرض لرمي جمرة العقبة لا غير، وغير ذلك لم يعرف في أحاديث جابر، فالأولى: الاحتجاج بما رواه البخاري عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه: كان إذا رمى الجمرة الأولى.. رماها بسبع حصيات، يكبر مع كلّ حصاة، ثم ينحدر أمامها فيستقبل القبلة رافعاً يديه يدعو، وكان يطيل الوقوف.

ثُمَّ يفعلُ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ كَذَلِكَ.

ويأتي الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة، ثم ينحدر ذات اليسار مما يلي الوادي، فيقف مستقبل البيت رافعاً يديه يدعو.

ثم يأتي الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلّما رماها بحصاة، ثم ينصرف، ولا يقف عندها.

فإن قيل: هذا الترتيب بين الجمار الثلاث هل هو متعين أو أولي.

قيل: مختلف فيه:

ففي «المناسك»: **لو بدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة**، ثم بالوسطى، ثم بالتي تلي مسجد الخيف؛ فإن أعاد على الوسطى، ثم على العقبة في يومه.. **فحسن**؛ لأن الترتيب سنة، وإن لم يعد.. أجزأه.

وفي «المحيط»: فإن رمى كل جمرة بثلاث.. أتم الأولى بأربع، ثم أعاد الوسطى بسبع، ثم العقبة بسبع.

وإن رمى كل واحدة بأربع.. أتم كل واحدة بثلاث ثلاث، ولا يعيد؛ لأن للأكثر حكم الكل، فكأنه رمى الثانية والثالثة بعد الأولى، وإن استقبل منها.. فهو أفضل.

وعن محمد: لو رمى الجمرات الثلاث؛ فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هن.. يرميهن على الأولى ويستقبل الباقين؛ لاحتمال أنها من الأولى، فلم يجز رمي الأخيرين.

ولو كن ثلاثاً.. أعاد على كل جمرة واحدة.

ولو كانت حصاة أو حصاتين.. أعاد على كل واحدةٍ واحدةً، ويجزئه [٢٩٤/ب] لأنه رمى بكل واحدة بأكثرها. انتهى.

وقال في «فتح القدير»: وهذا صريح في الخلاف؛ أي في اليقين والأولوية.

وقال: والذي يقوى عندي: استنان الترتيب المذكور لا تعيُّنه.

(**ثم يفعل في اليوم الثالث**) من أيام النحر (**كذلك**)؛ أي: إذا زالت الشمس من

ثُمَّ إِن شَاءَ.. نَفَرَ إِلَى مَكَّةَ، وَلهُ ذَلِكَ قبلَ طُلُوعِ فجرِ الْيَوْمِ الرَّابعِ لَا بعدَهُ، حَتَّى يَرْمِي.

وَإِن شَاءَ.. أَقَامَ فَرمى كَمَا تقدَّمَ وَهُوَ أحبُّ.

اليوم الثالث.. رمى الجمار الثلاث على الترتيب المذكور، ويقف بعد الأولين لا بعد الثالث؛ لأن كل رمي بعده رمي.. يقف عنده؛ لأنه في وسط العبادة، فيأتي بالدعاء فيه، وكل رمي ليس بعده رمي.. لا يقف عنده؛ لأن العبادة قد انتهت.

(**ثم إن شاء**) في اليوم الثالث من منى (.. **نفر إلى مكة، وله ذلك قبل طلوع فجر اليوم الرابع**) في ظاهر الرواية ، وعن أبي حنيفة والشافعي: ليس له النفر بعد غروب الشمس من اليوم الثالث؛ لأن النفر في اليوم لا في الليل؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

ووجه الظاهر: أن قبل الغروب من اليوم الثالث يجوز النفر، وبه يسقط رمي اليوم الرابع، فكذا بعده يجوز إلى وقت الطلوع، ويسقط عنه الرمي بجامع أن كلاً من الوقتين لا يجوز الرمي فيه عن اليوم الرابع.

(**لا بعده**) أي: بعد طلوع فجر اليوم الرابع لزوال وقت الرمي عن اليوم الرابع، فلا يجوز النفر (**حتى يرمي**) عن اليوم الرابع.

(**وإن شاء أقام**) في اليوم الثالث إلى اليوم الرابع (.. **فرمى**) في اليوم الرابع، ووجه التخيير: قوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ﴾ أي: فمن تعجل في اليوم الثاني والثالث من أيام النحر ومن تأخر إلى اليوم الرابع.. فلا إثم عليه.

(**كما تقدم**) أي: بعد الزوال.

(**وهو**)؛ أي: القيام إلى اليوم الرابع والرمي فيه بعد الزوال (**أحب**)؛ لما روي أن النبي ﷺ صبر حتى رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع.

وَإِن رمى فِيهِ قبلَ الزَّوَالِ.. جَازَ، خلافاً لَهما.

وجازَ الرَّمْيُ رَاكِباً وراجلاً، وَغيرُ رَاكبٍ أفضلُ فِي غيرِ جَمْرَةِ الْعقبَةِ.

فإن قيل: هذا مناف لقضية التخيير؛ لأنها تقتضي المساواة، فلهذا نفى الإثم في آية التخيير عن التقديم والتأخير.

قلنا: لا نسلم أنها تقتضي المساواة، ألا ترى أن المسافر مخير بين الصوم والإفطار، ثم الصوم أفضل؛ لأنه عزيمة إن لم يتضرر به، وإلا.. فالفطر أفضل، والآية نزلت في سبب، وهو: أن الجاهلية كانوا فرقتين: منهم من يقول: المتعجل آثم، ومنهم من يقول: المتأخر آثم، فنفي الإثم عنهما لأخذ أحدهما بالرخصة، والآخر بالعزيمة.

(**وإن رمى فيه**) أي: في اليوم الرابع (**قبل الزوال .. جاز**) عند أبي حنيفة استحساناً، (**خلافاً لهما**) قياساً على اليوم الثاني والثالث من أيام النحر، بجامع أن كلاً من اليوم الثاني والثالث، ومن اليوم الرابع يرمى فيه الجمار الثلاث، وإنما رخص له في اليوم الثالث في النفر إلى مكة؛ فإذا لم يترخص بالنفر.. التحق بهما، فكما لا يجوز الرمي فيهما قبل الزوال.. فكذا في الرابع، ولأبي حنيفة: أنه لما ظهر أثر التخفيف في اليوم الرابع في حق الترك بأن ينفر في اليوم الثالث.. فلأن يظهر في جوازه في الأوقات كلها أولى.

بخلاف اليوم الثاني والثالث؛ لأنه لا يجوز فيهما إلا بعد الزوال في الرواية المشهورة على ما مر؛ لأنه لا يجوز تركه فيهما، فبقي على أصل المروي، فصار هذا كأول [٢٩٥/أ] يوم النحر، بجامع أن كلاً منهما ظهر فيه أثر التخفيف في اليوم الأوّل، خفَّ حكم الرمي برمي جمرة واحدة لا الثلاث، وفي اليوم الرابع خف بالترك؛ فكما.. جاز الرمي في اليوم الأول قبل الزوال وبعده.. فكذلك في اليوم الرابع، إلا أنه قبل الزوال مستحب، وبعده إلى غروب الشمس مباح على ما ذكرناه.

(**وجاز الرمي راكباً وراجلاً**) لحصول المقصود، (**وغير راكب أفضل في غير جمرة العقبة**)؛ فإن الأفضل فيها الرمي راكباً؛ لما روي عن أبي يوسف: أن كل رمي

وَيبيتُ لَيَالِيَ الرَّمْيِ بِمِنىً، وَكُرِهَ تَقْدِيمُ ثَقَلِهِ إِلَى مَكَّةَ قبلَ نَفرِهِ؛ فَإِذا نفرَ إِلَى مَكَّةَ.. نزل بالمحصَّبِ وَلَو سَاعَةً؛ فَإِذا أَرَادَ الظَّعَنَ عَنْهَا.. طَافَ للصَّدَرِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ بِلَا رَمَلٍ وَلَا سعيٍ، وَهُوَ وَاجِبٌ، ....

بعده رمي.. فالرمي فيه ماشياً أفضل؛ لأن بعده وقوف ودعاء، والماشي أقدر عليهما، وكل رمي ليس بعده رمي.. فالرمي فيه راكباً أفضل؛ إذ لا وقوف بعده، وهي جمرة العقبة.

(ويبيت ليالي الرمي بمنى)؛ لأن النبي ﷺ بات بها، وكان عمر رضي الله عنه يؤدب على ترك المقام بها.

ولو بات في غيرها متعمداً.. لا يلزمه شيء عندنا؛ لأن البيتوتة ليست مقصودة لنفسها، بل ليسهل عليه الرمي من الغد، فلا تكون هي من أفعال الحج حتى يوجب تركها جابراً.

(وكره تقديم ثقَله إلى مكة قبل نفره) لما روي أن عمراً كان يمنع منه ويؤدب عليه؛ ولأنه يوجب شغل قلبه.

(فإذا نفر إلى مكة.. نزل بالمحصَّب، ولو ساعة) وسمي بالأبطح أيضاً، وهو موضع ذو حصى بين مكة ومنى، نزل به رسول الله ﷺ قصداً على الأصح، حتى يكون سنة، لما روى أنه ﷺ قال لأصحابه بمنى: «إنا نازلون غداً بخيف بني كنانة» حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم وتعاهدوا على هجران بني هاشم، فدل أنه نزل به قصداً؛ ليري المشركين لطيف صنع الله تعالى، فصار سنة؛ كالرمل في الطواف، والمراد بخيف بني كنانة: المحصب.

(فإذا أراد الظعن عنها) - أي: عن المحصب - (.. طاف) بالبيت (للصدر)، وسمي طواف الوداع وطواف آخر العهد.

(سبعة أشواط بلا رمل، ولا سعي، وهو واجب) عندنا؛ لقوله ﷺ: «من حج هذا البيت.. فليكن آخر عهده بالبيت الطواف».

إِلَّا على الْمُقِيمِ بِمَكَّةَ.

ثمَّ يَسْتَقِي من زَمْزَمَ، وَيشْربُ، ثمَّ يَأْتِي الْبَابَ وَيُقبِّلُ العَتَبَةَ، وَيَضَعُ صَدرَهُ وبطنَهُ وخدَّهُ الْأَيْمن على الملتزَمِ.

وَيرجعُ الْقَهْقَرَى حَتَّى يخرجَ مِنَ الْمَسْجِدِ.

ورخص للحائض والنفساء، وهو حجة على الشافعي في القول بأنه سنة مثل طواف القدوم.

(إلا على المقيم بمكة)؛ لأنهم لا يصدرون عن مكة حتى يودعونها مثل الآفاقي، ويلحق بأهل مكة أهل ما دون الميقات؛ لأنهم بمنزلتهم.

ومن نوى الإقامة بمكة قبل النفر الأول وهو اليوم الثالث من أيام النحر.. يصير من أهل مكة أيضاً، بخلاف ما إذا نوى الإقامة بعدما دخل النفر الأول؛ لأنه لما دخل النفر الأول.. لزمه التوديع كَنِيَّة الشروع فيه، فلا يسقط بعد ذلك.

(ثم يستقي من زمزم ويشرب)؛ لما روي أنه ﷺ استقى دلواً بنفسه فشرب منه، ثم أفرغ باقي الدلو في البئر.

(ثم يأتي الباب ويقبل العتبة، ويضع صدره وبطنه وخده الأيمن على الملتزم) ما بين الباب والحجر الأسود، ويتشبث بالأستار ساعةً ويدعو مجتهداً ويبكي، (ويرجع القهقرى حتى يخرج من المسجد) فهذا تمام الحج الذي أراد النبي ﷺ بقوله: «من حج هذا البيت، فلم يرفث ولم يفسق.. خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»، رواه البخاري [٢٩٥/ب].

* * *

(فصلٌ)

إِن لم يدْخلِ الْمحرمُ مَكَّةَ وَتوجَّهَ إِلَى عَرَفَةَ ووقفَ بهَا.. سقطَ عَنهُ طوافُ الْقُدومِ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ لتَركِهِ.

وَمن وقفَ أَوِ اجتازَ بِعَرَفَةَ سَاعَةً مَا بَينَ زَوَالِ الشَّمْسِ مِن يَوْمِ عَرَفَةَ وطلوعِ الْفجْرِ مِن يَوْمِ النَّحْرِ.. فقد أدْركَ الْحَجَّ، وَلَو: نَائِماً، أَو مغمىً عَلَيْهِ، أَو لا يعلم أَنَّهَا عَرَفَةَ.

(فصل)

(إن لم يدخل المحرم مكة وتوجه إلى عرفة ووقف بها) على وجه مر بيانه (.. سقط عنه طواف القدوم)؛ لأنه شرع في ابتداء الحج، فلا يكون الإتيان به على غير ذلك الوجه سنة، (ولا شيء عليه لتركه)؛ لأنه سنّة، وترك السنة لا يوجب الجابر.

(ومن وقف أو اجتاز بعرفة) - متعلق بفعلين - (ساعة ما بين زوال الشمس من يوم عرفة)؛ بيان لأوّل وقت الوقوف (وطلوع الفجر من يوم النحر)؛ بيان لآخر وقته (.. فقد أدرك الحج، ولو نائماً، أو مغمىً عليه، أو لا يعلم أنها عرفة)؛ لأن الركن هو الوقوف، ولو ساعة من ليل ونهار بعد الزوال إلى طلوع الفجر من يوم النحر؛ لقوله ﷺ: «الحج عرفة، فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار.. فقد تم حجّه»، ولقوله ﷺ: «من أدرك عرفة بليل.. فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفة بليل.. فقد فاته الحج».

وأوّل وقته قد ثبت بفعله ﷺ؛ لأنه ما وقف إلّا بعد الزوال من يوم عرفة، وهذا الوقوف قد وجد من هؤلاء.

ولا يمنع ذلك الإغماء والنوم كركن الصوم، بخلاف الصلاة؛ لأنها لا تبقى بعد الإغماء، والجهل إنما يخل بالنية، وهي ليست بشرط لكل ركن بعد وجودها عند الإحرام حقيقةً أو دلالةً؛ كنية الصلاة عند تكبيرة الافتتاح، إلا أن يوجد له صارف عن النية السّابقة عند أداء الجزء، ويكون ذلك الجزء عبادة مقصودة؛ كمن طاف بالبيت

وَمَن فَاتَهُ ذَلِكَ.. فقد فَاتَهُ الْحَجُّ؛ فيطوفُ وَيسْعَى ويتحلَّلُ وَيقْضي من قَابلٍ وَلَا دمَ عَلَيْهِ.

وَلَو أَمرَ رَفِيقَهُ أَن يُحرمَ عَنهُ عِنْد إغمائِهِ فَفعلَ.. صَحَّ.

وَكَذَا إِن فعلَ بِلَا أَمرٍ، خلافاً لَهما.

هارباً عن العدو، أو طالب غريم، ولم ينو الطواف عن الحج؛ فإنه لم تجزه النية المتقدمة عند الإحرام؛ لأن قصده الهرب أو اللحوق، وذلك صارف له عن النية السّابقة؛ لأنها لكونها باقية بالاستصحاب.. ضعيفة تنصرف بصارف.

(**ومن فاته ذلك**) أي: الوقوف بعرفة ساعة (.. **فقد فاته الحج**) لما رويناه.

(**فيطوف، ويسعى، ويتحلل، ويقضي من قابل، ولا دم عليه**)؛ لأن الدم لجبر النقصان المتمكن في المؤدى، ولا مؤدى ههنا.

(**ولو أمر رفيقه أن يحرم عنه عند إغمائه**) أو نومه (**ففعل.. صح**) إحرامه عنه بالإجماع؛ لأن الإحرام شرط بمنزلة الوضوء، وليس بنسك، فاستقام النيابة عنه بعد وجود نية العبادة منه، وهي خروجه لحج البيت؛ فإذا أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج.. جاز.

(**وكذا**) أي: صح (**إن فعل**) رفيقه عنه (**بلا أمر**).

ولو أحرم غير رفقائه بغير أمر.. قيل: يجوز، وقيل: لا.

والأصح: هو الأوّل؛ لأن هذا من باب الإعانة لا من باب الولاية، فيستوي فيه الرفيق وغيره.

(**خلافا لهما**)؛ لأنه لم يحرم بنفسه، ولا إذن لغيره؛ **لا صراحةً** على ما هو المفروض، **ولا دلالةً**؛ لأن الدلالة على الإذن تتوقف على العلم بجواز الإذن بالإحرام عن غيره، وجواز الإذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء، فكيف يعرفه العوام؟! بخلاف ما إذا أمره بذلك صريحاً على ما ذكرناه.

وله: أنه لما عاقدهم عقد الرفقة.. فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن

مباشرته بنفسه في سفره، والإحرام: هو المقصود بهذا السفر والأهم، إن كان يقصد [٢٩٦/أ] التجارة مع الحج.. فكان الإذن ثابتاً دلالةً، والعلم بجوازه ثابت؛ نظراً إلى دليله، وهو عقد الرفقة؛ وكون الإحرام شرطاً والحكم يدار مع الدليل.

توضيحه: أنهم اتفقوا أن الإحرام يقبل النيابة - لكونه شرطاً كالوضوء وستر العورة - إن كان وجد منه نية العبادة عند خروجه من بلده، وإنما اختلفوا في أن عقد الرفقة استنابة وأمر بالإحرام؛ كالإذن به صراحةً أو لا، فذهب أبو حنيفة: إلى الأول لما ذكرناه، وصاحباه: إلى الثاني لما ذكرناه؛ ولأن المرافقة إنما تراد لأمور السفر لا غير، فلا يتعدى إلى الإحرام.

وصورة ذلك على قول أبي حنيفة: أن يحرم عنه الرفقاء نيابة، مع أنهم أحرموا عن أنفسهم أيضاً أصالةً؛ كالأب يحرم عنه ابنه الصغير معه نيابةً، وعن نفسه أصالةً، وكان المحرم حكماً في إحرام النيابة هو المنوب لا النائب، وعبارة النائب فيه كعبارة المنوب، حتى لو أصاب صيداً.. يلزمه الجزاء من جهة إهلاله عن نفسه، لا من جهة إهلاله عن المغمى عليه، وههنا بحث من وجهين:

أحدهما: أن الرفيق إذا كان محرماً عن نفسه؛ فبإحرامه عن غيره.. يلزم تداخل الإحرامين.

والثاني: أنهم شبهوا الإحرام بالوضوء في قبول النيابة، وليس مثله؛ لأن الإنسان إذا توضأ.. لا يكون غيره متوضأً به، وإن نوى الوضوء عن الغير، وههنا يصير الغير محرماً بإحرامه عنه.

وأجيب عن الأول: بأن التداخل إنما يلزم أن لو كان المحرم هو النائب في الإحرامين من كل وجه وليس كذلك، بل المحرم في إحرام النيابة هو المنوب عنه لا النائب.

وعن الثاني: بأن التشبيه بالوضوء في أن لكل واحد منهما شرطاً يحتمل النيابة، ولكن النيابة بالتوضئة؛ بأن يجري الماء على أعضاء المنوب.. فيصح له أن يصلي

وَالْمَرْأَةُ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ كَالرّجلِ، إِلَّا أَنَّهَا تكشفُ وَجهَهَا لَا رَأسَهَا.

وَلَو سَدَلَت شيئاً وجافَتْهُ.. جازَ، وَلَا تجْهرُ بِالتَّلْبِيَةِ، وَلَا تَرْمَلُ، وَلَا تسْعَى بَينَ الميلينِ، وَلَا تحلقُ بل تقصِّرُ، ....

بذلك الوضوء، وفي هذا يتولى النائب الإحرام بنفسه، ثم يصير المنوب محرماً، حتى لو أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج.. جاز عنده، كما لو أمره به.

واعلم: أنهم اختلفوا فيما لو استمر الإغماء إلى وقت أداء الأفعال، هل يجب إن شهدوا به المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقف، أو لا؛ بل مباشرة الرفقة لذلك عنه يجزئه؟ فاختار طائفة الأول، واختار آخرون الثاني، بناءً على أنه هل يجري النيابة في الأفعال نفسها كما يجري في الشروط أم لا يجري؟

فمن جوزها في الأفعال أيضاً.. اختار الثاني، ومن لم يجوز ذلك.. اختار الأول، واختاره فخر الإسلام، وجعل الثاني في «المبسوط»، و«العناية»: هو الأصح.

(والمرأة في جميع ذلك كالرجل)؛ لأنها مخاطبة كالرجال، (إلا أنها تكشف وجهها) لقوله ﷺ: «إحرام المرأة في وجهها» (لا رأسها)؛ لأنها عورة.

(ولو سدلت) على وجهها (شيئاً وجافته.. جاز) لما رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها قالت: كانت الركبان تمرّ بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات؛ فإذا حاذونا.. سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها؛ فإذا جاوزونا.. كشفناه.

قالوا: والمستحب أن تسدل على وجهها شيئاً وتجافيه، كذا في «فتح القدير»، وهذا [٢٩٦/ب]؛ لأنه بمنزلة الاستظلال بمحمل.

(ولا تجهر بالتلبية)؛ لأن صوتها عورة.

(ولا ترمل، ولا تسعى بين الميلين)؛ لأنه مخل بستر العورة.

(ولا تحلق، بل تقصر)؛ لأن النبي ﷺ نهى النساء عن الحلق وأمرهنّ بالتّقصير؛ ولأن حلق الشعر في حقها مثلة، كحلق اللحية في حق الرجل.

وتلبسُ الْمخيطَ، وَلَا تقربُ الْحَجَرَ الْأسودَ إذا كَانَ عِنْدَهُ رجالٌ.

وَلَو حَاضَت عِنْدَ الْإِحْرَامِ.. اغْتَسَلت وَأَتَتْ بِجَمِيعِ الْمَنَاسِكِ، إِلَّا الطّوافَ.

وإن حاضت بعدَ طوافِ الزّيَارَةِ.. سقطَ عَنْهَا طوافُ الصَّدَرِ، وَلَا شَيْء عَلَيْهَا لتَركهِ، كما يسقطُ عن من أقامَ بمكّةَ وَلَو بعدَ النَّفرِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، وَعندَ مُحَمَّدٍ: لَا يسْقطُ بِالْإِقَامَةِ بعدَهُ.

وَمن قلَّدَ بَدَنَةَ تطوعٍ أَو نذرٍ أَو جَزَاءِ صيدٍ أَو نَحوِهِ وَتوجَّهَ مَعهَا يُرِيدُ الْحَجَّ.. فقد أحرمَ وَإِن لم يُلَبِّ.

(**وتلبس المخيط**)؛ لأن في لبس غير المخيط كشف العورة، سواءً كان المخيط درعاً أو قميصاً، أو خماراً، وتلبس الخف والقفازين أيضاً.

(**ولا تقرب الحجر الأسود إذا كان عنده رجال**)؛ لأنها ممنوعة عن مماسة الرجال، وعند الاجتماع يخاف عليها المماسة، إلا أن تجد الموضع خالياً.

(**ولو حاضت عند الإحرام.. اغتسلت وأتت بجميع المناسك إلا الطواف**) لما رواه البخاري: أن النبي ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها حين حاضت: «تنسكِ المناسك كلها غير أن لا تطوفي بالبيت، ولا تصلي حتى تطهري»

(**وإن حاضت بعد طواف الزيارة.. سقط عنها طواف الصدر، ولا شيء عليها لتركه**)؛ لأنها قد رخصت في تركه وإن كان واجباً، على ما رواه في «الصحيحين» وقد ذكرناه.

(**كما يسقط عن من أقام بمكة، ولو بعد النفر**) الأوّل، (**عند أبي يوسف، وعند محمد لا يسقط بالإقامة بعده**)، وهو ثابت يوم النحر.

(**ومن قلّد بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه وتوجه معها يريد الحج.. فقد أحرم، وإن لم يلبّ**)؛ لقوله ﷺ: «من قلّد بدنة.. فقد أحرم»؛ ولأن سوق الهدي في معنى التلبية في إظهار الإجابة؛ لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة،

فَإِن بعثَ بهَا ثُمَّ توجَّه.. فَلَا يصير محرماً حَتَّى يَلْحقهَا، إِلَّا فِي بَدَنَةِ الْمُتْعَةِ؛ ....

وإظهار الإجابة كما يكون بالقول.. كذلك يكون بالفعل، فيصير به محرماً لاتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام.

وصفة التقليد: أن يربط على عنق بدنته قطعة نعل أو عروة مزادة؛ لئلا يمنعها من الماء والعلف، إذا علم أنه هدي فيما تغيب عن صاحبها.

(**فإن بعث بها**) بعد تقليدها (**ثم توجّه.. فلا يصير محرماً حتى يلحقها**) ويسوقها، واختلفوا في هذه المسألة:

قيل: إذا قلدها.. يصير محرماً.

وقيل: إذا توجه في أثرها.. يصير محرماً.

وقيل: إذا أدركها وساقها.. يصير محرماً، وهو: الأصح؛ لأنه أخذ بالمتيقن؛ ولأنه إذا لم يوجد بين يديه هدي يسوقه.. لم يوجد منه إلا مجرد النية، وبمجرد النية.. لا يصير محرماً، وأما إذا أدركها وساقها.. فقد اقترنت نيته بعمله وهو من خصائص الإحرام، فيصير محرماً؛ كما لو ساقها ابتداء، وهذا؛ أي: اشتراط السوق في اللحوق رواية «المبسوط».

وفي رواية «الجامع الصغير»: لم يشترط السوق بعد اللحوق والإدراك إليه، وهو الظاهر من كلام المصنف، ولو أدرك ولم يسبق وساق غيره.. فهو كسوقه؛ لأن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل، كذا في «العناية».

(**إلا في بدنة المتعة**) استثناءً من قوله: لا يصير محرماً حتى يلحقها، يعني أنه يصير محرماً حين توجه قبل أن يلحقها، لكنه إن نوى الإحرام وقلدها في أشهر الحج.. فهذا استحسان، والقياس: أن لا يصير محرماً ما لم يلحقها؛ لما ذكرناه أنه ما لم يلحقها لم يوجد منه إلا مجرد نية.. فلا يصير بها محرماً.

وجه الاستحسان: أن هذا الهدي مشروع من الابتداء نسكاً من مناسك [٢٩٧/أ]

فَإِنْ جلَّلها أَو أَشعرَها أَو قلَّدَ شَاةً.. لَا يكونُ مُحرِماً.

وَالْبُدنُ: مِنَ الْبَقرِ وَالْإِبِلِ.

الحج وضعاً؛ لأنه يختص بمكة في أشهر الحج، ويجب شكراً للجمع بين أداء النسكين، وغيره من الدم قد يجب بالجناية، وإن لم يصل إلى مكة، فلهذا اكتفى فيه بالتوجه مع النية، وفي غيره توقف على حقيقة الفعل.

قال في «النهاية»: ههنا قيد لا بدّ من ذكره وهو أنه في بدنة المتعة إنما يصير محرماً بالتقليد والتوجه إذا حصلا في أشهر الحج؛ فإن حصلا في غير أشهر الحج.. لا يصير محرماً ما لم يدرك الهدي ويسير معه، هكذا في «الرقيات»؛ وذلك لأن تقليد هدي المتعة في غير أشهر الحج لا يعتد به؛ لأنه فعل من أفعال المتعة، وأفعال المتعة قبل أشهر الحج.. لا يعتد بها، فيكون تطوعاً، وفي هدي التطوع ما لم يدرك ويسير معه لا يصير محرماً، كذا في «الجامع الصغير» لقاضي خان.

(فإن جلّلها، أو أشعرها، أو قلّد شاة.. لا يكون محرماً)؛ لأن التجليل لدفع الحر والبرد، فلم يكن من خصائص الحج، والإشعار مكروه عند أبي حنيفة، فلا يكون من النسك، وعندهما: وإن كان حسناً.. فقد يفعل للمعالجة، بخلاف التقليد؛ فإنه يختص بالهدي، وتقليد الشاة غير معتاد، وليس سنة أيضاً.

(والبدن: من البقر والإبل)، وقال الشافعي: من الإبل خاصة؛ لما رواه مسلم: «البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة».

ولنا: قول الخليل: البدنة ناقة أو بقرة، وهو قول أكثر أصل اللغة على ما في «المصباح»؛ ولأن البدنة مأخوذ من البدانة وهي الضخامة وقد اشتركا فيها.

* * *

(بَابُ الْقِرَانِ والتَّمتُّعِ)

الْقِرَانُ أفضلُ مطلقاً.

(باب القران والتمتع)

لما فرغ من ذكر المفرد.. شرع في بيان المركب، وهو القران والتمتع.

والمحرم أربعة أنواع:

مفرد بالحج: على ما مر.

ومفرد بالعمرة: وهو من ينوي العمرة بقلبه، ويقول: لبيك بعمرة، ثم يأتي بأفعالها.

وقارن: وهو من يجمع بين العمرة والحج في الإحرام وينويهما، ويقول: لبيك بحجة وعمرة، ويأتي بأفعال العمرة، ثم يأتي بأفعال الحج من غير تحلل بينهما.

ومتمتع: وهو من يأتي بالعمرة في أشهر الحج، أو بأكثر طوافها، ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك، من غير أن يلم بأهله إلماماً صحيحاً.

(القران أفضل مطلقاً) أي من الأنواع الثلاثة المذكورة.

وقال الشافعي: الإفراد من كل من الحج والعمرة أفضل، ثم التمتع، ثم القران.

وقال مالك وأحمد: التمتع أفضل، ثم الإفراد، ثم القران؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ ولا ذكر للقران في القرآن.

وللشافعي: ما في «الصحيحين» من حديث عائشة قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمنّا من أهلَّ بعمرة، ومنا من أهلَّ بحجة، وأهلّ رسول الله ﷺ بحجّة، وفي «البخاري» عن ابن عمر: أنه ﷺ أهلّ بالحج وحده؛ ولأن في الإفراد زيادة التلبية والسفر والحلق؛ فإن القارن يؤدي كلّ نسك بصفة الكمال.

ولنا: ما رواه الطحاوي أنه ﷺ قال: «يا آل محمد أهلّوا بحجة وعمرة معاً»، وعن أنس أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لبيك عمرة وحجّا» رواه البخاري ومسلم، ولأن فيه [٢٩٧/ب] جمعاً بين العبادتين، فأشبه الصوم والاعتكاف والحراسة في سبيل الله.

وَهُوَ أَن يُهلَّ بِالْعُمْرَةِ وَالْحجِّ مَعاً من الْمِيقَاتِ، وَيَقُولُ بعدَ الصَّلَاة: اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيد الْحَجَّ وَالْعمْرَةَ فيسِّرهما لي وتقبَّلهما منِّي.

والتلبية غير محصورة، فيكررها المفرد والقارن.

والسفر غير مقصود، فلا يوجب عدمه نقصاً.

والحلق: خروج عن العبادة، فلا يؤثر فيها، فلا ترجيح بشيء منها.

وحديث عائشة رضي الله عنها حكاية فعله ﷺ، فلا يعارض ما رويناه من قوله ﷺ، وكذا حديث ابن عمر وأنس رضي الله عنهم، لم يختلف عليه أحد من الرواة في أنه ﷺ كان قارناً، حتى قالوا: اتفق عن أنس ستة عشر راوياً أنه ﷺ قرن.

وللقران ذكر في القرآن أيضاً؛ لأن المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾: أن يحرم بهما من دويرة أهله.

(وهو)؛ أي: القران (**أن يهلّ بالعمرة والحج معاً من الميقات**)، أو دويرة أهله، أو بعدما خرج من بلده قبل أن يصل إلى الميقات، على ما في «التبيين».

في أشهر الحج أو قبلها على ما في «الكافي».

(**ويقول بعد الصّلاة: اللهم إني أريد الحج والعمرة فيسّرهما لي وتقبلهما مني**).

وكذا يكون قارناً إذا أحرم بعمرة وطاف لها أقل من أربعة أشواط، ثم أحرم بحجة؛ لأن القران: هو الجمع بين الحج والعمرة، وقد تحقق في تلك الصورة أيضاً؛ لأن للأكثر حكم الكل، بخلاف ما لو طاف أربعة أشواط.. فإنه لا يصير قارناً بإدخال الحج عليها؛ لعدم تحقق جمع النسكين.

ومتى عزم على أدائها.. سأل الله تعالى التيسير فيهما، وقدم العمرة على الحج في عزيمته ودعائه وتلبيته، ويقول: لبيك بعمرة وحج معاً؛ لأنه يبدأ بأفعال العمرة، فكذلك يبدأ بذكرها.

وإن أخّر ذلك في الدّعاء والتلبية.. لا بأس به؛ لأن الواو للجمع.

فَإِذا دخلَ مَكَّةَ.. ابْتَدَأَ فَطَافَ للْعُمْرَةِ، وسعى، ثمَّ طَافَ لِلْحَجِّ طواف الْقدومِ، وسعى.

ولو نوى بقلبه ولم يذكرهما بالتلبية.. أجزأه؛ اعتباراً بالصّلاة.

(**فإذا دخل**) القارن (**مكة.. ابتدأ فطاف للعمرة**) سبعة أشواط، يرمل في الثلاثة الأُوَل، ويصلي بعدها ركعتين، (**وسعى، ثم طاف للحج طواف القدوم**) سبعة أشواط، (**وسعى**) على ما مرّ في المفرد.

ولا يحلق بين العمرة والحج؛ لأن ذلك جناية على إحرام الحج، وإنما يحلق في يوم النحر، كما يحلق المفرد، ويتحلل بالحلق عندنا، لا بالذبح.

وقال الشافعي: يكتفي بأفعال الحج عن أفعال العمرة؛ لأن مبنى القران على التداخل؛ لقوله ﷺ: «دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة»، حتى اكتفي به بتلبية واحدة وبسفر وحلق واحد، فكذا في بقية الأركان، فيطوف طوافاً واحداً، ويسعى سعياً واحداً.

ولنا: ما روي أن صُبياً بن معبد طاف طوافين، وسعى سعيين، فقال له عمر: هديت لسنة نبيك، ولأن القران: ضم عبادة إلى عبادة، وذلك إنما يتحقق بأداء كل واحد على الكمال، ولا تداخل في العبادات، وإنما التداخل في العقوبات؛ لطفاً من الله تعالى.

والسفر: للتوسل، والتلبية: للتَّحَرُّم، والحلق: للتَّحَلُّل، وليست بمقاصد، بخلاف الأركان، ألا ترى أن شفع التطوع لا يتداخلان، وبِتَحْريمة واحدة يؤديان، ومعنى ما رواه: «دخل وقت العمرة في وقت الحج»، وذلك لأنهم كانوا يجعلون أشهر الحج قبل الإسلام للحج، فأدخل الله تعالى وقت العمرة في وقت الحج؛ إسقاطاً للسفر الجديد للعمرة؛ توسعة على الغرباء.

فَلَو طَافَ لَهما طوافَينِ وسعى سعيَينِ جَازَ وأساءَ.

ثمَّ يحجُّ كَمَا مرَّ.

فَإِذا رمى جَمْرَةَ الْعقبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ.. ذبحَ دمَ الْقرَانِ: شَاةً، أَو بَدَنَةً، أَو سُبُعَ بَدَنَةٍ.

فَإِن عجزَ عَنهُ.. صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ قبلَ يَوْمِ النَّحْرِ، وَالْأَفْضَلُ كَوْنُ آخرِهَا يَوْمَ عَرَفَةَ وَسَبْعَةً إِذا فرغَ، ....

(فلو طاف لهما)؛ أي: للحج والعمرة (طوافين، وسعى سعيين) [٢٩٨/أ]؛ أي: لو والى بين الطوافين الأسبوعين وبين السعيين الأسبوعين للحج والعمرة (.. جاز)؛ لأنه قد أتى بما هو المستحق عليه، (وأساء) بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية، ولا شيء عليه؛ لأن طواف التحية سنة، وتركه لا يوجب شيئاً، فتقديمه أولى.

(ثم يحج كما مر)؛ أي: يأتي بباقي أفعال الحج بعد طواف القدوم والسّعي على ما مر في المفرد.

(فإذا رمى جمرة العقبة يوم النحر.. ذبح دم القران شاة، أو بدنة، أو سبع بدنة)؛ لأن القران في معنى المتعة في الجمع بين النسكين، والهدي منصوص عليه في المتعة بقوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ والهدي: من الإبل والبقر والغنم، فيلحق بها دلالة، ولهذا عين الذبح ههنا، وقد قال في المفرد: يذبح إن أحبّ.

(فإذا عجز عنه.. صام ثلاثة أيام)، شرط إجزاء هذه الثلاثة: وجود الإحرام بالعمرة في أشهر الحج، وإن كان في شوال، وكلّما أخّرها إلى آخر وقتها.. فهو أفضل؛ لرجاء أن يجد الهدي، وكذا كان الأفضل أن يصومها في سابع ذي الحجة، ويوم التروية، ويوم عرفة، ولذا قال: (قبل يوم النحر. والأفضل: كون آخرها يوم عرفة.

وسبعة إذا فرغ) عن الحج؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا

رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ﴾، وهـذا وإن ورد فـي التمتـع.. لكـن القـران فـي معنـاه علـى مـا ذكرناه.

والمراد بالرجوع إلى الأهل: الفراغ عن الحج من باب ذكر المسبب وإرادة السبب؛ لأن الفراغ عنه سبب للرجوع إليه.. فكان الأداء بعد السبب، فيجوز؛ لأنه إذا أتى به بعد الفراغ.. فقد أتى به في وقته بالنص، فيجوز.

فإن قيل: فما قرينة هذا المجاز؟

قلت: إطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الأهل على ما صرّح به في «العناية»، ويمكن أن يكون الإجماع على أنه لو رجع إلى مكة غير قاصد للإقامة بها، حتى تحقق رجوعه إلى غير أهله ووطنه، ثم بدا له أن يتخذها وطناً.. كان له أن يصوم بها، مع أنه لم يتحقق منه الرجوع إلى وطنه، بل إلى غيره، وإنما عرض الاستيطان بعد ذلك القدر من الرجوع، ثم لم يتحقق بعد صيرورتها وطناً رجوع؛ ليكون رجوعاً إلى وطنه، وعلى أنه لو لم يتخذ وطناً أصلاً ولم يكن له وطن، بل مستمر على السياحة.. وجب عليه صومها بهذا النص، ولا يتحقق في حقّه سوى الرجوع عن الأعمال، فعلم: أن المراد بالرجوع هو الرجوع عن الأعمال؛ أي: الفراغ عنها، لا الرجوع إلى الأهل.

فإذا صام تلك السبعة قبل الفراغ عن الأعمال.. لا يجوز؛ لكونه تقديماً على وقته، بخلاف صوم الثلاثة؛ فإنه إذا صامها في أشهر الحج، ولو في شوال.. يجوز؛ لكونه في وقته، وإن كان الأفضل تأخيره إلى يوم عرفة على ما عرفته.

فإن قدر على الهدي في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر.. لزمه الهدي وسقط الصوم؛ لأنه خلف، وإذا قدر على الأصل قبل تأدي الحكم بالخلف.. بطل الخلف.

وإن قدر عليه بعد الحلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها.. لم

وَلَو بِمَكَّةَ.

فَإِن لَم يصمِ الثَّلَاثَةَ قبلَ يَوْمِ النَّحْرِ تعيَّنَ الدَّمُ.

يلزمه الهدي؛ لأن التحلل قد حصل بالحلق، فوجود [٢٩٨/ب] الأصل بعده لا ينقض الخلف؛ كرؤية المتيمم الماء بعد الصلاة بالتيمم.

وكذا إذا لم يجد حتى مضت أيّام الذبح، ثم وجد الهدي؛ لأن الذبح موقت بأيام النحر؛ فإذا مضت.. فقد حصل المقصود وهو إباحة التحلل بلا هدي، وكأنه تحلّل، ثم وجده.

(ولو بمكة)؛ أي: بعد مضي أيام التشريق؛ لأن الصّوم فيها منهي عنه.

وقال الشافعي: لا يجوز في مكة إلا أن ينوي الإقامة فيها؛ لأنه معلق بالرجوع إلى أهله، والمعلق بشيء لا يجوز قبله، إلا إذا تعذر بالإقامة هناك.

قلنا: القياس: أن يصام بمكة؛ لأنه بدل الدم، وأن يكون بمكة فكذا بدله، إلا أن النص علّقه بالرجوع تيسيراً له؛ فإذا تحمله.. جاز؛ كالمسافر إذا صام، ولا نسلم أن المراد بالرّجوع هو الرجوع إلى أهله، بل المراد به الرجوع من أعمال الحج؛ أي: الفراغ عنه على ما ذكرناه.

(فإن لم يصم الثلاثة قبل يوم النحر.. تعين الدم).

وقال الشافعي: يصوم بعد أيام التشريق؛ لأن صومه مؤقت، فيقضي بعد فوات وقته.

وقال مالك: يصوم في أيام التشريق بعد يوم النحر؛ لقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلۡحَجِّ﴾ أي في وقت الحج، وهذا وقته.

ولنا: قوله ﷺ: «ألا لا تصوموا في هذه الأيام»، وهو مشهور يجوز تقييد نص الكتاب به، ولو سلم أنه لم يقيد.. فلا أقل من أن يورث نقصاً في هذه الأيام، وما وجب كاملاً.. لا يؤدي ناقصاً، فلا يتأدى فيها، ولا بعدها أيضاً؛ لأنه بدل من الدم،

والأبدال لا تُعرف إلا شرعاً، والنص خصّه بوقت الحج، فلا يجوز بعده. وههنا بحث:

أما أوّلاً: فلأن البدل إنما يجوز أداؤه إذا كان المبدل متصور الوجود ثمة، وههنا ليس كذلك؛ لأنه لو قدر على الهدي في الأيام الثلاثة.. لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر، فكيف يجوز أداء الصوم الذي هو بدل عنه قبل يوم النحر؟! فصار هذا بمنزلة أداء الشيخ الفاني الفدية عن صوم رمضان قبل دخول شهر رمضان، وأداء كفارة اليمين قبل توجه البر وانتقاضه، وذلك لا يجوز؛ لأن الأصل لم يتوجه عليه، فكيف يتوجه البدل؟! فكذا فيما نحن فيه.

وأما ثانياً: فلأن البدل إنما يصار إليه عند العجز عن المبدل، والعجز عنه إنما يتحقق إذا مضى أيام النحر ولم يقدر عليه، فكيف يجوز البدل عنه قبله؟!

وأما ثالثاً: فلأن تعين الدم عندنا إذا فات صوم الثلاثة قبل يوم النحر غير معقول؛ لأنه فات بنفسه وببدله، فكيف يجب بعد ذلك؟

والجواب: أن الصوم ليس بدلاً من الهدي من كل وجه:

بل هو: بدل منه إذا لم يجده بعدما أحرم بالعمرة بالنص.

وأصل من حيث إنه مؤقت بوقت معين، فبالنظر إلى أصالته.. جاز بغير تصور الأصل موقعه، وقبل تحقق تمام العجز عنه.

وبالنظر إلى بدليته.. يلزم الهدي إذا قدر عليه قبل التحلل في يوم النحر، سواء صام الثلاثة أو لا.

أما على تقدير أن يصومها.. فلبطلان صومه بقدرة الأصل في يوم النحر.

وأما على تقدير أن لا يصومها.. فلقدرته على الأصل قبل حصول المقصود.

وأما تعين الدم إذا لم يصم [٢٩٩/أ] الثلاثة قبل يوم النحر.. فبناء على أصل آخر: من أن الشيء إذا وجب في وقت معيّن ولم يقدر عليه المكلّف به.. لم يسقط عن

ذمته، ويجوز أن يأتي به بعد ذلك في أي وقت كان، وههنا وجب ولم يقدر عليه، فيأتي به في أي وقت قدر.

هذا ولو لم يجد الدم.. تحلل، وعليه دمان: دم القران، ودم التحلل قبل الهدي، كذا في «الهداية».

ثم قال في آخر باب الجناية: فإن حلق القارن قبل أن يذبح.. فعليه دمان عند أبي حنيفة، دم بالحلق في غير أوانه بعد الذّبح، ودم بتأخر الذبح عن الحلق.

وعندهما: يجب عليه دم واحد وهو الأول، ولا يجب بسبب التأخير شيء. انتهى.

وقال في «فتح القدير»: هذا سهو من القلم، بل أحد الدمين: لمجموع التقديم والتأخير، والآخر: دم القران، والدم الذي يجب عندهما دم القران ليس غير، لا للحلق قبل أوانه، ولو وجب ذلك.. لزم في كلّ تقديم نسك على نسك دمان؛ لأنه لا ينفك عن الأمرين، ولا قائل به. انتهى.

كذا حمله على السهو في «العناية» و«النّهاية» وتعقبه في «البحر» وقال: كلام صاحب «الهداية» صواب في الموضعين؛ لأنه لما لم يكن هنا جانياً بتأخير الدم عن الحلق لأنه عاجز.. لم يلزم لأجله دم، وإنما لزمه دم للحلق في غير أوانه.

وأما في باب الجنايات.. فإنه لما كان جانياً بحلقه قبل الذبح.. لزمه دمان عند أبي حنيفة: دم للحلق، ودم لتأخير الذبح عنه، ولم يذكر دم القران ثمة؛ لتقدمه في باب القران، والكلام في الجناية. انتهى.

ولا يخفى عليك أن هذا وإن كان وجهاً في توجيه كلام «الهداية»، وموافقاً لما نقله في «العناية» عن بعض المشايخ: **أن دم** القران واجب إجماعاً، ودم آخر بسبب الجناية على الإحرام واجب أيضاً إجماعاً، ودم آخر عند أبي حنيفة بسبب تأخير الذبح عن الحلق، **إلا أنه مخالف** لما صرّح به في «النهاية» أنا لو قلنا: وجوب الدم

وَإِن وقفَ الْقَارِنُ بِعَرَفَةَ قبلَ طَوَافِهِ لِلْعُمْرَةِ.. فقد رفضَها، فَعَلَيهِ دمٌ لرفضِها، ويقضيها، وَسقطَ عَنهُ دمُ الْقرَانِ.

على القارن بسبب تقديم الحلق على الذبح.. ينبغي أن يجب على القارن ثلاثة دماء عند أبي حنيفة، وعندهما: دمان، ولم يقل به أحد.

وهذه المسألة من مسائل «الجامع الصغير».

وقال في أصل رواية «الجامع الصغير» لمحمد في قارن قبل أن يذبح، قال: عليه دمان؛ دم القران ودم آخر؛ لأنه حلق قبل أن يذبح، يعني على قول أبي حنيفة. انتهى كلام «الهداية».

ثم قال: لو كان الأمر على ما قاله في «الهداية».. لوجب أن يقال: على قول أبي حنيفة في تقديم نسك على نسك دمان؛ دم لتقديم النسك ودم لتأخير النسك؛ لأن في كل تقديم تقديماً وتأخيراً، ولم يقل أبو حنيفة في تقديم نسك على نسك، إلا أن يوجب دم واحد.

(**وإن وقف القارن بعرفة قبل طوافه للعمرة**)، وذلك بأن لم يدخل مكة، وتوجه إلى عرفات فوقف بها (**.. فقد رفضها**)؛ لأنه تعذر عليه أداؤها بعده؛ لأنه يصير بانياً أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك غير مشروع، وفيه إشارة إلى أنه لا يصير رافضاً لها بمجرد التوجه إلى عرفة ما لم يقف، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة على ما في «الهداية».

وروى الحسن عن أبي حنيفة: أنه يصير رافضاً [٢٩٩/ب] لها بالتوجه إليها، قياساً على التوجه إلى الجمعة بعد أن صلى الظهر في منزله.

وجه الصحيح: أن الأمر هنالك بالتوجه بعد أداء الظهر؛ فإذا توجه.. فقد رفضها صلاة بامتثال الأمر، والتوجه في القران إلى عرفات قبل أداء العمرة منهي عنه.. فافترقا.

(**فعليه دم لرفضها ويقضيها**)؛ لأنه تحقق شروعه فيها وهو ملزم، (**وسقط عنه دم القران**) لأنه لما ارتفضت العمرة بالوقوف.. لم يوفق لأداء النسكين حتى يلزم الدم شكراً لأدائهما.

والتَّمتُّعُ أفضلُ من الْإِفْرَادِ، وَهُوَ إِن يَأْتِيَ بِالْعُمْرَةِ فِي أشهرِ الْحَجِّ ثمَّ يحجُّ من عَامهِ فَيحرمُ بهَا منَ الْمِيقَاتِ، وَيَطوفُ لَهَا، وَيسْعَى، ويتحلل مِنْهَا إِن لم يَسقِ الْهَدْيَ، ....

(والتمتع أفضل من الإفراد) في ظاهر الرواية، وروى الحسن عن أبي حنيفة: أن الإفراد أفضل منه؛ لأن المتمتع سفره واقع لعمرته، والمفرد سفره واقع لحجته.

ووجه الظاهر: أن في التمتع جمعاً بين النسكين، فأشبه القران، ثم فيه زيادة نسك وهو إراقة الدم، وسفره واقع لحجته وإن تخللت العمرة بينهما؛ لأنها تبع للحج؛ كتخلل السنة بين الجمعة والسعي إليها.

(وهو)؛ أي: التمتع في الشرع: (أن) يأتي المتمتع (بالعمرة) أو أكثرها (في أشهر الحج، ثم يحج)؛ أي: يحرم للحج في أشهره (من عامه) ذلك، من غير أن يلم بأهله إلماماً صحيحاً، وسيأتي بيانه.

(فيحرم) أي الآفاقي المتمتع؛ لأن أهل مكة لا تمتع لهم، على ما سيأتي، (بها) أي: بالعمرة (من الميقات)، أو من مكان قبلها في أشهر الحج أو قبله، لكنه لا بد أن يكون طوافه لها في أشهر الحج؛ لأن العبرة في التمتع أن يوجد طواف العمرة أو أكثرها في أشهر الحج، وأما إحرامه.. فيجوز قبله عندنا.

(ويطوف) في أشهر الحج (لها)؛ أي: للعمرة، (ويسعى ويتحلل) بأن يحلق أو يقصر (منها)؛ أي: من العمرة إن شاء، وإلا.. يبقى على إحرامه حتى يحرم بالحج يوم التروية، ويتحلل من الإحرامين بالحلق يوم النحر.

وهذا (إن لم يسق الهدي)، وإن ساقه.. فلا يتحلل حتى يبلغ الهدي محلّه، لما في «البخاري» عن ابن عمر قال: تمتع الناس بالعمرة إلى الحج، وإن النبي ﷺ لما قدم مكة قال للناس: «من كان معه هدي.. فإنه لا يحل حتى يقضي حجه، ومن لم يكن أهدى.. فليطف بالبيت وبالصفا والمروة، وليقصر، وليتحلل»، فظهر منه أنه

وَيقطعُ التَّلْبِيَةَ بِأوَّلِ الطّوافِ، ثمَّ يحرمُ بِالْحَجِّ مِنَ الْحرمِ يَوْمَ التَّروِيَةِ. وَقَبلَهُ: أَفضلُ.

ويحجُّ. ويذبحُ كالقارنِ؛ فَإِن عجزَ.. فكحكمِهِ.

ليس للعمرة طواف القدوم، ولا طواف الصّدر وهو المذهب؛ وكذلك إذا أراد أن يفرد بالعمرة.

(ويقطع التلبية بأول الطواف)، لما صحّحه الترمذي عن ابن عباس أن النبي ﷺ: كان يمسك عن التلبية في العمرة إذا استلم الحجر، ولأن المقصود هو الطواف، فيقطعه عند افتتاحه، ولهذا يقطعه الحاج عند افتتاح الرمي الذي هو من واجبات الحج، وهذا حجة على مالك في قوله: «أن يقطع التلبية كما وقع بصره على البيت».

(ثم)؛ أي: بعد أن يحل من العمرة في مكة (يحرم بالحج من الحرم يوم التروية)؛ لأنه في معنى المكي؛ لأنه قام حلالاً في مكة فيلحق بهم، وميقات المكي في الحج: الحرم على ما مر.

(وقبله)؛ أي: قبل يوم التروية (أفضل)، لما فيه من المسارعة إلى العبادة.

(ويحج) كالمفرد، إلا أنه: لا يطوف طواف التحية؛ لأنه لما صار في حكم المكي.. سقط عنه طواف التحية، وأنه: يرمل في طواف الزيارة، ويسعى بعده؛ لأن هذا أوّل طواف له في الحج، بخلاف المفرد؛ لأنه قد سعى مرة.

ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم [٣٠٠/أ] للحج طاف وسعى قبل أن يروح إلى منى.. لم يرمل في طواف الزيارة، ولا يسعى بعده؛ لعدم مشروعية التكرار.

(ويذبح)؛ أي: دم التمتع (كالقارن)؛ لما تلونا فيه.

(فإن عجز) أي عن الدم (.. فكحكمه) أي حكم القران صيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع على الوجه الذي بيناه في القران.

وَجَازَ صَوْمُ الثَّلَاثَةِ قبلَ طوافِها وَلَو فِي شَوَّالٍ بعدَ الْإِحْرَامِ بهَا، لَا قبلَهُ.

فَإِن شَاءَ سوقَ الْهَدْي - وَهُوَ أفضلُ - أحرمَ وَسَاقَهُ، وَهُوَ أولى مِن قَودِهِ.

وَإِن كَانَت بدنةً.. قلَّدها بمزادةٍ أَو نعلٍ، وَهُوَ أولى من التَّجْلِيل.

والإِشعارُ جَائِزٌ عِنْدَهمَا، وَهُوَ: شقُّ سنامِها مِنَ الْأَيْسَرِ، وَهُوَ الْأَشْبَهُ بِفِعْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، ....

(وجاز صوم الثلاثة قبل طوافها) أي العمرة، (ولو في شوال بعد الإحرام بها)، أي بالعمرة.

وقال الشافعي: لا يجوز حتى يحرم بالحج؛ لقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ﴾.

ولنا: أنه أداه بعد انعقاد سببه وهو الإحرام بالعمرة، والمراد بالحج في النص: وقته، لا فعل الحج؛ لأنه لا يكون ظرفاً، لكن الأفضل تأخيرها إلى يوم عرفة، ويومان قبله على ما ذكرناه في القران.

(لا قبله) أي قبل إحرام العمرة؛ لأن سبب وجوب هذا الصوم التمتع؛ لأنه بدل عن الهدي، وهو في هذه الحالة غير متمتع، فلا يجوز أداؤه قبل وجود سببه.

(فإن شاء) المتمتع (سوق الهدي - وهو أفضل) من عدم السوق؛ لأن النبي ﷺ ساق الهدايا مع نفسه (- أحرم) من الميقات، (وساقه، وهو) أي السوق (أولى من قوده)، إلا إذا كان لا ينساق.. فحينئذٍ يقاد؛ لأنه ﷺ يسوقه.

(وإن كانت بدنة.. قلدّها بمزادة أو نعل)؛ لحديث عائشة قالت: كان النبي ﷺ يفعل كذا.

(وهو أولى من التجليل)؛ لأن له ذكراً في الكتاب، نحو قوله تعالى ﴿وَلَا ٱلْهَدْيَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾.

(والإشعار جائز عندهما، وهو شق سنامها) حتى يخرج منه الدم يلطّخ سنامها (من الأيسر، وهو الأشبه بفعله ﷺ)؛ لأن النبي ﷺ طعن في جانب اليسار مقصوداً، وفي جانب الأيمن اتفاقاً.

أَو منَ الْأَيْمنِ.

وَيكرهُ عِنْدَ الإِمَامِ.

ثمَّ يعْتَمرُ كَمَا تقدَّمَ وَلَا يتَحَلَّلُ، وَيحرمُ بِالْحَجِّ كَمَا مرَّ؛ ....

(أو من الأيمن) لما رويناه.

(ويكره عند الإمام) أبي حنيفة.

وسنة عند الشافعي؛ لأنه مروي عن النبي ﷺ، وعن الخلفاء.

ولهما: أن المقصود من التقليد.. أن لا يهاج إذا ورد ماء أو كلأ، أو يرد إذا ضل، وإنه في الإشعار أتم؛ لأنه ألزم لعدم احتمال انقطاعه وسقوطه، فمن هذا الوجه يكون سنّة، إلا إن عارضه جهة كونه مثله، فقلنا بحسنه.

ولأبي حنيفة: إنه مثلة، وهي منهي عنها، وإذا تعارض المبيح والمحرم.. فالترجيح للمحرّم، وإشعار النبي ﷺ لصيانة الهدي؛ لأن المشركين كانوا لا يمتنعون عن تعرضه إلّا به.

وقيل: إن أبا حنيفة كره إشعار أهل زمانه؛ لمبالغتهم فيه على وجه يخاف السراية.

وقيل: إنما كره إيثاره على التقليد.

(ثم يعتمر): معطوف على قوله: «ساقه»؛ أي: يفعل المتمتع الذي ساق الهدي أفعال العمرة إذا دخل مكة (كما تقدم)؛ أي: في متمتع لا يسوق الهدي؛ أي: يطوف ويسعى للعمرة.

(ولا يتحلل) من العمرة عند فراغه عنها كما يتحلل فيما تقدم؛ لما في «البخاري» أنه ﷺ قال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت.. لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتحللت منها، وهذا ينفي التحلل عند سوق الهدي؛ لأن المقصود منه إظهار التأسف على تأتي الإحلال ليشرح صدر أصحابه بموافقته إياهم.

(ويحرم بالحج) يوم التروية أو قبله من الحرم؛ كما أحرم أهل مكة، (كما مر)

فَإِذا حلقَ يَوْمَ النَّحْرِ.. حل مِن إِحرامَيهِ.

وَلَا تمتّعَ وَلَا قِرَانَ لأَهلِ مَكَّةَ..

في متمتع لا يسوق الهدي، وعليه دم التمتع، [٣٠٠/ب] لما تلوناه من قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾.

(فإذا حلق يوم النحر.. حلّ من إحراميه)؛ أي: إحرامي العمرة والحج؛ لأن الحلق في الحج كالسلام في الصلاة فيتحلل به عنها.

فإن قيل: التحلل من الإحرامين يقتضي قيام كل منهما عند الحلق، ولو كان إحرام العمرة باقياً عنده.. لزم القارن دمان إذا جنى بقتل الصيد قبل الحلق بعد الوقوف بعرفة، وليس كذلك، بل عليه دم واحد على ما في «النهاية» و«العناية».

وأجيب: بأن إحرام العمرة قد انتهى بالوقوف في حق سائر الأحكام، وإنما يبقى في حق التحلل لا غير، ضرورة أن التحلل لا يتصور بدون الإحرام؛ كإحرام المفرد بالحج؛ فإنه ينتهي بالحلق يوم النحر في حق سائر المحظورات، ويبقى في حق الجماع خاصة لضرورة طواف الزيارة وهو ضعيف؛ لأنه يشعر بأن القارن بعد الحلق لا جناية عليه أصلاً، مع أنه لو جامع بعد الحلق قبل الطواف.. يجب عليه شاتان على ما في «التبيين».

(ولا تمتع ولا قران لأهل مكة)، وإنما لهم الإفراد خاصة، خلافاً للشافعي، وهو يقول: لهم التمتع والقران كالآفاقيّ؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾؛ فإنه بإطلاقه يعم الآفاقيّ والمكيّ، وبقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾؛ فإن ذلك إشارة إلى الهدي.

والصوم المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ يعني: لهم أن يتمتعوا ويقرنوا، ولكن لا دم عليهم، ولا صوم.

قلنا: لا إطلاق في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ﴾، بل كلمة ﴿مَن﴾ عامة خصّت بقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾؛ لأنه مستقل مقارن، ولا نسلم أن ذلك إشارة إلى الهدي والصوم؛ لأنه موضوع للبعيد، والهدي والصوم قريب، ولا يشار إليه حقيقة، والتمتع المفهوم من تمتَّع.. بعيد فيشار إليه؛ لكونه حقيقة؛ إذ لا يصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة، ولا تعذر هنا؛ ولأن اللام في قوله: ﴿لِمَن لَّمْ يَكُنْ﴾ تستعمل فيما لنا، لا فيما علينا، فلو كان ذلك إشارة إلى الهدي.. لقال: «ذلك على من لم يكن»؛ لأن لنا الخيار في التمتع؛ إن شئنا.. فعلنا، وإن شئنا.. لم نفعل، وأما الهدي.. فواجب علينا من غير اختيار منا.

فإن قيل: إن ذلك، وإن اقتضى الإشارة إلى التمتع بحسب الوضع العربي، لكنه لا يلزم منه أن لا تمتع ولا قران في حق أهل مكة؛ لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على النفي عما عداه.

قلنا: إن تخصيص الشيء بالذكر كما لا يدل على نفي الحكم عما عداه.. فكذلك لا يدل على ثبوته له، والأصل فيه: العدم، فيبقى على الأصل إلى أن يدل الدليل على خلافه.

فإن قيل: إن الله تعالى شرع التمتع والقران إبانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في أشهر الحج، والنسخ عام في حق عامة الناس؛ آفاقياً أو مكياً، فيثبتان في حق المكي أيضاً.

قلنا: لا نسلم ثبوت النسخ في حق المكي، بل هو مخصص بالآفاقي؛ لأجل الترفه لهم ودفعاً [١/٣٠١] للحرج عنهم بإسقاط أحد السّفرين، بخلاف المكي؛ لأنه لا يشق عليه هذا السّفر لقربه حتى يترفه بجمع السفرين، ولو سلم ذلك.. لكنا نقول: إن النسخ ثابت في حق المكي أيضاً، حتى لو اعتمر في أشهر الحج.. جاز، ولكنه لا يدرك فضيلة التمتع؛ لأن تمتعه نقص عن تمتع الآفاقي، بصيرورة دمه دم جبر.

وأعلم: أن قولهم: «ولا تمتع ولا قران لأهل مكة».

يحتمل نفي الوجود، حتى لو أحرم مكي بعمرة، أو بعمرة وحجّة، وطاف للعمرة في أشهر الحج، ثم حج من عامه ذلك.. لا يكون متمتعاً ولا قارناً، ويدل على هذا قولهم: «وإذا عاد المتمتع إلى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي.. بطل تمتعه؛ لأنه ألمَّ بأهله فيما بين النسكين إلماماً صحيحاً، وذلك يبطل التمتع» وسيصرح به المصنف أيضاً.

فإنه أفاد أن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع، فينتفي بانتفائه، فينتفي من المكي لوجود الإلمام فيه.

ويحتمل نفي الحلّ كما في قولهم: «ليس لك أن تصوم يوم النحر»، حتى لو أنّ مكياً اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه ذلك، أو جمع بينهما.. كان متمتعاً وقارنا، لكنه أثم لفعله إياهما على وجه منهي.

ويدل عليه ما في «غاية البيان»: ليس لأهل مكة تمتع ولا قران، ومن تمتع منهم أو قرن.. كان عليه دم، وهو دم جناية لا يأكل منه.

وصح عن عمر رضي الله عنه أنه قال: ليس لأهل مكة تمتع ولا قران.

وقال في «التحفة»: ومع هذا لو تمتعوا.. جاز وأساؤوا، وعليهم دم الجبر، وكذا في «العناية».

فإن لزوم دم الجبر يستلزم ثبوت صحتها؛ لأنه لا جبر إلا لما وجد بوصف النقصان، لا لما يوجد شرعاً، وعلى هذا الاحتمال لا بد أن يحمل قولهم: «عدم الإلمام بأهله شرط لصحة التمتع» على التمتع الذي لم يتعلق به نهي، وينتهض سبباً لدم الشكر وترتب الثواب عليه؛ أعني: تمتع الآفاقي؛ لأن في تمتع المكي قد وجد الإلمام بأهله.

فإن قيل: يجوز أن يكون لزوم الدم من المكي؛ لاعتماره في أشهر الحج لا للتمتع منه، على ما ذهب إليه بعض الحنفية من أهل مكة، بناء على ما وقع في «البدائع» من قوله: «ولأن دخول العمرة في أشهر الحج وقع رخصة لقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾»، قيل: في بعض وجوه التأويل؛ أي: للحج أشهر، واللام: للاختصاص، فاختصت هذه الأشهر بالحج، وذلك بأن لا يدخل فيها غيرها، لا أن العمرة دخلت فيها رخصة للآفاقي؛ ضرورة تعذر إنشاء سفر للعمرة نظراً له، وهذا المعنى لا يوجد في حق أهل مكة ومن بمعناهم، فلم تكن العمرة مشروعة في أشهر الحج في حقهم، فبقيت العمرة في أشهر الحج في حقهم معصية. انتهى.

قلت: إنكار اعتمار المكي غير صحيح؛ لأن اعتماره في أشهر الحج صحيح وإن لم يدرك فضيلة التمتع، على ما صرح به في «العناية».

وقال في «فتح القدير»: إنكار اعتمار المكي في أشهر الحج إن كان لمجرد العمرة.. فخطأ بلا شك؛ لصحة عمرته فيها، وإن كان لعدم تخلفه عن الحج إذا خرج الناس للحج، [٣٠١/ب] بل يحج بعد عمرته من عامه ذلك.. فصحيح بناء على أنه حينئذ إنكار لمتعة المكي، لا لمجرد عمرته. انتهى.

فظهر منه: أن لزوم دم الجبر من المكي لمتعته لا لعمرته، لكن ثم قال في «فتح القدير»: ثم ظهر لي بعد سنين أن الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج؛ سواء حجّ من عامه ذلك أو لا، وبين وجه ذلك، ثم رجّح الاحتمال الأول من الاحتمالين الذين ذكرناهما.

ثم اعلم: أنهم اختلفوا في أن عدم الإلمام الصحيح هل هو شرط في التمتع فقط، أو فيه وفي القران أيضاً.

فقال في «الهداية»: بخلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وقرن به.. حيث يصح؛ لأنه عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الآفاقي.

وقال شراحه: قيّد بالقران دون التمتع؛ لأن هذا المكي لو تمتع.. لا يصحّ تمتّعه ويلزمه دم جناية؛ لوجود الإلمام الصحيح منه بين النسكين حلالاً، ساق الهدي أو لم يسق، على ما في «النهاية».

فقد فرقوا بين التمتع والقران، فشرطوا في التمتع عدم الإلمام دون القران.

وقال في «فتح القدير»: إن مقتضى إطلاق التمتع في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ إلى أنه اشترط عدم الإلمام الصحيح للقران أيضاً، حتى لو خرج المكي إلى الكوفة، ثم عاد فأحرم بها من الميقات في أشهر الحج، ثم فعلها.. لا يكون قارناً بالقران الشرعي المستعقب لإيجاب دم الشكر، فيلزمه دم جناية على خلاف ما صرح به في «الهداية» وشرّاحه.

ورجّحه في «البحر» وقال: مقتضى الدّليل أن لا فرق بين التمتع والقران في اشتراط عدم الإلمام الصّحيح.

وذكر في «النهاية» عن الإمام المحبوبي: أن هذا المكي الذي خرج إلى الكوفة وقرن، إنما يصحّ قرانه إذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج؛ فأما إذا دخل أشهر الحج وهو بمكة.. صار ممنوعاً من القران شرعاً، فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات.

فأما إذا دخل أشهر الحج وهو بالكوفة.. فهو غير ممنوع من القران؛ لأنه في هذه الحالة بمنزلة الكوفي، هكذا روي عن محمد. انتهى.

وهذا يدل على الفرق المذكور بينهما.

وهل يجب دم الجبر على الآفاقي إذا تمتع وألم بأهله صحيحاً، ثم رجع وحجّ من عامه ذلك كما يجب على المكي إذا خرج من الميقات وتمتع؟

ففي «فتح القدير» و«البحر»: أنه يجب.

وَلمن هُوَ دَاخلَ الْمَيقاتِ.

(**ولمن هو داخل الميقات**)؛ لأنه بمنزلة المكي، سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفر أو لا، ففي «العناية» عن «مبسوط شيخ الإسلام»: أن هذا راجع إلى تفسير أهل حاضري المسجد الحرام.

فعندنا: هم أهل مكة ومن كان داخل المواقيت؛ سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفر أو لا.

وعند الشافعي: هم أهل مكة ومن حولها إذا لم يكن بينه وبين مكة مسيرة سفر.

وقال في «النّهاية»: ولا متعة ولا قران عندنا لمن كان وراء الميقات، **على معنى أن الدم لا يجب نسكاً.**

أما التمتع: فلأنه لا يتصور أن يكون متمتعاً للإلمام الذي يوجد منه بينهما.

وأما القران: فيكره، ويلزمه الرفض؛ لأن القران أصله أن يشرع القارن في الإحرامين معاً، والشروع معاً من أهل مكة لا يتصور إلا بتحلل في أحدهما؛ **لأنه إن جمع بينهما في** [٣٠٢/أ] الحرم.. كان أخل بشرط إحرام العمرة؛ فإن ميقاته الحل، **وإن أحرم بهما** من الحلّ.. فقد أخلّ بميقات الحج؛ لأن ميقاته الحرم، فلما كان الأصل في القران الشروع فيهما معاً، والأصل في الساكن وراء الميقات: أهل مكة ولم يشرع القران في حقهم، فكذلك في السّاكن وراء الميقات تبعاً.. فلذلك خص بها من لم يكن أهله حاضر المسجّد الحرام؛ لوجود شرط الجواز في حقّهم. انتهى.

وأشار بقوله: «على معنى أن الدم لا يجب نسكاً»، **إلى أن المراد بالنفي في** قولهم: «لا تمتع ولا قران لأهل مكة ولمن هو داخل الميقات» **نفي الحل لا نفي الوجود** على ما ذكرنا كلاً من الاحتمالين.

يعني: أنه يجب عليه دم جبر، ومراده بالكراهة في قوله: «فيكره» الحرمة، لكن الظاهر من دليله؛ أعني: قوله: لأن القران... إلى آخره» نفي أصل الوجود. تأمل.

فَإِن عَادَ الْمُتَمَتِّعُ إِلَى أَهلِهِ بعدَ الْعمرَةِ وَلم يكن سَاقَ الْهديَ.. بَطلَ تمتُّعَهُ.

وَإِن كَانَ قد سَاقَهُ.. لَا.

وَمن طَافَ للْعُمْرَةِ قبلَ أشهرِ الْحَجِّ أقلَّ من أَرْبَعَةٍ وَأتمَّ بعدَ دُخُولِهَا وَحجَّ.. كَانَ مُتَمَتِّعاً.

والمراد بالرفض في قوله: «ويلزمه الرفض» هو: العمرة، على ما في «البحر» عن «المحيط»، قال: رفض العمرة ومضى في حجه وعليه عمرة و دم؛ فإن مضى في العمرة.. لزمه دم؛ لجمعه بينهما، وهو لا يجوز.

(**فإذا عاد المتمتع إلى أهله**) أي: بلده (**بعد العمرة ولم يكن ساق الهدي.. بطل تمتعه**)، وقد ذكرنا أن هذا يدلّ على نفي الوجود لا على نفي الحلّ، وهذا لأنه ألمّ بأهله إلماماً صحيحاً فيما بين النسكين، وبذلك يبطل التمتع على ما روي عن ابن عباس وعدّة من التابعين، ومعنى الإلمام الصحيح: أن ينزل في وطنه من غير بقاء صفة الإحرام، وهذا المتمتع كذلك، وهذا بالإجماع بين أصحابنا.

(**وإن كان قد ساقه.. لا**) يبطل تمتعه عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

وقال محمد: يبطل؛ لأنه أداهما بسفرتين كما إذا كان لم يسق الهدي.

ولهما: أن العود من وطنه إلى الحرم مستحق عليه ما دام على عزم التمتع؛ لأن سوق الهدي يمنعه من التحلل ما دام على عزمه هذا، فلم يكن أنشأ لكل نسك سفراً جديداً من أهله، فلم يصح إلمامه حتى خرج من كونه متمتعاً، بخلاف من لم يسق الهدي معه على ما عرفت، وبحلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وأحرم بعمرة وساق الهدي؛ حيث لم يكن متمتعاً؛ لأن العود هناك غير مستحقّ عليه.. فصّح إلمامه، وأما إذا لم يسق هذا المكي الهدي.. فهو أولى بأن لا يكون متمتعاً على ما في «العناية».

(**ومن طاف للعمرة**)؛ أي: بعد أن أحرم (**قبل أشهر الحج أقلّ من أربعة**) أشواط (**وأتم**)؛ أي: سبعة أشواط (**بعد دخولها**)؛ أي: دخول أشهر الحج (**وحج.. كان متمتعاً**)؛ لأن الإحرام عندنا شرط؛ فيجوز تقديمه على أشهر الحج؛ كتقديم الطهارة

وَإِن كَانَ طَافَ أَرْبَعَةً.. فَلَا.

وَلَو اعْتَمرَ كُوفِيٌّ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ وتحلَّلَ وَأَقَامَ بِمَكَّةَ وَحجَّ.. صَحَّ تمتُّعُهُ.

وَكَذَا لو أقامَ ببصرةَ.

وَقيل: لَا يَصحُّ عِنْدَهمَا.

على وقت الصلاة، وإنما المعتبر أداء أفعال التمتع في أشهر الحج، وقد وجد الأكثر فيها، وللأكثر حكم الكل.

وهذا حجة على الشافعي في قوله: إنه إذا أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج.. لا يكون متمتعاً وإن أدّى الأعمال فيها؛ لعدم جمعه بين النسكين في أشهر الحج؛ لتقدم إحرام العمرة عليها، وهو ركن العمرة عنده لا شرطها.

وعلى مالك أيضاً في قوله: هو متمتع، وإن لم يؤد الأعمال فيها إذا كان التحلّل عن إحرام العمرة فيها؛ لأن الجمع بينهما موجود باعتبار [٣٠٢/ب] التحلل، وإن لم يكن موجوداً باعتبار الأداء والإحرام، وهو يعتبر حال التحلل.

وإنما، قلنا: «إن المعتبر أداء أفعال التمتع»؛ لأن أداء أفعال القران في أشهر الحجّ ليس بشرط لصحّة القران على ما سيأتي بيانه.

(**وإن كان طاف أربعة.. فلا**) يكون متمتّعاً؛ لأنه أدى الأكثر قبل أشهر الحجّ فصار متحلّلاً عن عمرته قبل أشهر الحج، ومن تحلّل قبلها.. لا يكون متمتّعاً.

(**ولو اعتمر كوفي في أشهر الحج**) – أي: أتى بأفعال العمرة فيها – (**وتحلّل**) بالحلق (**وأقام بمكة وحجّ**) من عامه ذلك (.. **صح تمتّعه**)؛ لأنه ترفّق بنسكين في سفر واحد في أشهر الحج من غير إلمام صحيح، وكذا لو خرج من مكة بعد التحلل عن عمرته تلك، ولكن لم يتجاوز الميقات؛ لأنه في حكم المكي.

بخلاف ما لو تجاوز الميقات.. فإنه لا يصير متمتّعاً على ما عرفت عند قوله: «فإذا عاد المتمتع إلى أهله». انتهى.

(**وكذا**)؛ أي: صح تمتعه (**لو أقام**) ذلك الكوفي (**ببصرة**) بعد تحلله عن عمرته (**وقيل: لا يصح عندهما**)، والذي ظهر منه: أنهم اختلفوا في هذه المسألة:

....

فقيل: إنه يصح تمتّعه عند الثلاث.

وقيل: عنده لا عندهما، على ما هو الظاهر من «الهداية» أيضاً.

والذي ظهر من إطلاق «الجامع الصغير» هو الأوّل، وأما الثاني: فرواية الحاكم الشهيد عن أبي عصمة.

لكن ذكر في «النهاية» و«العناية» عن «المحيط» أنه قال الجصاص: لا يصح تمتعه على قول الكل.

ثم وجه القائلين بالصّحة: أن سفره الأوّل قائم ما لم يعد إلى وطنه، فكان بمنزلة من لم يخرج من الميقات، وقد اجتمع له نسكان في أشهر الحج.. فصحّ تمتّعه، فوجب دم التمتع، فيصح تناوله منه؛ لكونه دم شكر لا دم جناية.

ووجه القائلين بعدم الصحة: أن المتمتع من تكون عمرته ميقاتيّة وحجته مكية، وليس هذا كذلك؛ لأن نسكاه ميقاتيان؛ لأنه بعدما جاوز الميقات حلالاً وعاد إليه.. يلزمه الإحرام من الميقات؛ فكان كالمهل بأهل ذلك الميقات.

والحاصل:

أن الأصل عند القائلين بالصحة: أنه ما لم يصل إلى أهله.. فهو بمنزلة من لم يجاوز الميقات.

وعند القائلين بعدم الصحة: أن من خرج من الميقات.. فهو بمنزلة من وصل إلى أهله.

ولم يذكر أشهر الحج لشهرتها وهي: شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة، على ما روي عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير، ولأن الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة، ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات.

ولَو أفسدَ عمرتَهُ وَأقَامَ ببصرةَ وقضاها وَحَّج.. لَا يَصحُّ تمتُّعُهُ إِلَّا أَن يعودَ إِلَى أَهلِهِ ثمَّ يَأْتِيَ بهما.

قال في «النهاية»: فائدة التوقيت: أن شيئاً من أفعال الحج لا يصح إلا فيها، والإحرام وإن صح قبلها، لكنه يكره ويكون مسيئاً، كذا في «الكشاف» و«شرح الطحاوي».

وكذا يظهر في حق المتمتع؛ فإنه لو طاف لعمرته أربعة أشواط أو أكثر قبل أشهر الحج، ثم الباقي في أشهر الحج.. لا يكون متمتعاً.

وقال: إن تخصيصهم التمتع بهذا الحكم يشير إلى أنه لا يحتاج في أفعال عمرة القارن إلى أشهر الحج، والقياس: يقتضي أن يكون حكم القارن كحكم المتمتع في ذلك؛ لأن شرعية القران إنما استفيدت من قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾، ولأن الدم واجب فيها، وذلك الشكر شرعية أفعال العمرة في أشهر الحج.

ثم أجاب [٢٠٣/أ] عن هذا القياس وقال: ما وجدت في نسخة من نسخ الفقه إلا تخصيص المتمتع بأشهر الحج في جميع نسكه دون القارن، ثم وجدت رواية في «المحيط» بأنه لا يشترط لصحة القران أن يكون أفعال عمرته في أشهر الحجّ.

وقال: وفي «المنتقى»: رجل جمع بين حجة وعمرة - أي: أحرم - ثم قدم مكة وطاف لعمرته في شهر رمضان.. كان قارناً، ولكن لا هدي عليه.

(**ولو أفسد عمرته**)؛ أي: لو قدم الكوفي مكة بإحرام العمرة فأفسدها؛ بأن جامع امرأته قبل أفعال العمرة، وأتى بها: بأن طاف وسعى وتحلل بالحلق أوالتقصير، ثم لم يبق في مكة، بل خرج منها (**وأقام ببصرة**) ولم يرجع إلى أهله، (**وقضاها**) أي: قضى في أشهر الحج العمرة التي أفسدها، (**وحجّ**) من عامه ذلك (**.. لا يصح تمتعه**) عند أبي حنيفة (**إلا أن يعود إلى أهله**)؛ أي: الكوفة؛ لأن الكلام في الكوفي.

(**ثم يأتي بهما**)؛ أي: بالعمرة والحج.. فحينئذٍ يصح تمتعه بالاتفاق؛ لأنه لما عاد إلى أهله.. انقطع سفره الأول، فصار كأن لم يكن، وإنما أنشأ السفر بعد ذلك من

وَعِنْدَهُمَا: يَصحُّ وَإِن لم يَعُد.

وَإِن بَقِيَ بعدَ الْإِفْسَادِ بِمَكَّةَ وَقضى وَحجَّ مِن غيرِ عودٍ.. لَا يَصحُّ تمتُّعُهُ اتِّفَاقاً.

وطنه وترفق بأداء النسكين في هذا السفر على الصحة، فيكون متمتعاً.

(وعندهما: يصح) تمتعه (وإن لم يعد) إلى أهله؛ لأنه أنشأ سفراً جديداً وقد ترفق فيه للنسكين؛ لأنه لما التحق بموضع يجوز لأهله التمتع وهو البصرة.. صار هو من أهله وإن لم يصل إلى وطنه؛ لأن الخروج من الميقات بمنزلة الوصول إلى وطنه عندهما.

ولأبي حنيفة: أنه باق على سفره الأول ما لم يرجع إلى وطنه وقد انتهى ذلك بالفاسد ولم ينشأ سفراً جديداً؛ لأن الخروج من الميقات من غير أن يعود إلى وطنه كالإقامة بمكة عنده، فلا يكون متمتعاً، ولا يلزمه دم التمتع.

وقال في «النّهاية»: وهذا – أي: التي اختلف فيها – فيما إذا خرج إلى البصرة في أشهر الحج وأقام فيها، وأما إذا خرج إليها قبل أشهر الحج واعتمر وحج من عامه ذلك.. فإنه يكون متمتعاً بلا خلاف، كذا في «مبسوط شيخ الإسلام» و«الفوائد الظهيرية».

(وإن بقي بعد الإفساد بمكة) ولم يخرج إلى البصرة (وقضى) أي: ما أفسده من العمرة (وحج من غير عود) إلى أهله (.. لا يصح تمتعه اتفاقاً)؛ لأن سفره الأول انتهى بالفاسد وصارت عمرته الصحيحة مكية، ولا تمتع لأهل مكة، فكذا من يلحق بهم.

وحاصل هذه المسألة على خمسة أوجه على ما حرّره في «النهاية»:

وهي: كوفي قدم مكة بعمرة في أشهر الحج وأفسدها ومضى فيها بأن طاف بها وسعى وحلق، ثم حج من عامه ذلك.. لم يكن متمتعاً؛ لأن الفاسد مضمون بالقضاء ولم يقض.. فلا يكون موجبة للشكر.

وَمَا أفْسدهُ الْمُتَمَتِّعُ مِن عمرتِهِ أَو حجَّته.. مضى فِيهِ وَسقطَ عَنهُ دمُ التَّمَتُّعِ.

ومن تمتّعَ فضحّى.. لَا يجزئه عَن دمِ الْتَّمتُّعِ.

وكذا لو اعتمر على الصحة وأفسد حجته بالجماع قبل الوقوف بعرفة ومضى فيها بأن يتم حجته.. لم يكن متمتعاً؛ لأنه لم يترفق بأداء النسكين على الصحة في سفر واحد.. فلا يجب عليه دم الشكر.

ولو اعتمر في أشهر الحج وأفسد عمرته ومضى فيها بأن طاف وسعى وحلق؛ فإن لم يخرج من الميقات، بل سكن في مكة أو في داخل الميقات فاعتمر عمرة صحيحة وحج من عامه ذلك.. فلا يكون متمتعاً، سواء [٣٠٢/ب] أقام في مكة، أو في موضع من داخل الميقات وإن خرج من الميقات.

إما أن يعود إلى أهله، ثم اعتمر في أشهر الحج وحجّ من عامه ذلك.. كان متمتعاً بالاتفاق، أو لا يعود إليه، بل أقام ببصرة أو الطائف، ثم اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه ذلك.. لا يكون متمتعاً في قول أبي حنيفة، ويكون متمتعاً في قولهما على ما بيّناه من الطرفين.

وقد ذكرنا أيضاً بيان الوجه الثالث والرابع، وأشار إلى بيان الأول والثاني بقوله: (**وما أفسده المتمتع من عمرته أو حجته.. مضى فيه**)؛ أي: أتى بأفعاله ولم يتركه؛ لأنه لا يمكنه الخروج عن عهدة الإحرام إلا بإتيان الأفعال التي وجب إتيانها في كل من العمرة والحج.

وجه الإشارة إليها يظهر مع ملاحظة قوله (**وسقط عنه دم التمتع**)؛ لأنه لم يترفق بأداء النسكين على الصحة في سفر واحد.

(**ومن تمتع فضحى.. لا يجزئه عن دم التمتع**)؛ لأن الأضحية ليست بواجبة عليه؛ لكونه مسافراً، ولئن كانت واجبة عليه بأن اشترى بنية الأضحية - فذلك واجب آخر غير ما وجب عليه بالتمتع، فلا يجزئ عنه، وإلا.. لزم التداخل في العبادات.

* * *

(بَاب الْجِنَايَاتِ)

إِن طيَّبَ الْمُحرِمُ ....

(باب الجنايات)

قال في «المصباح»: جنى على قومه جناية: أذنب ذنباً يؤاخذ به، وغلبت الجناية في ألسنة الفقهاء على الجرح والقطع، والجمع: جنايات. انتهى.

وفي «المغرب»: الجناية: ما تجنيه من شرّ؛ أي تحدثه، تسميةً بالمصدر، إلا أنه خصّ بما يحرم من الفعل. انتهى.

ولا يخفى عليك أن المراد ههنا: ما تكون حرمته بسبب الإحرام أو الحرم، على ما سيظهر لك.

(**إن طيب المحرم**)؛ أي: بلا عذر؛ لأن حكم تطييبه لعذر سيأتي ذكره مصرّحاً.

التطييب: عبارة عن إلصاق عين له رائحة طيبة ببدنه أو بعضو منه، حتى لو شمّ المحرم طيباً ولم يلتصق ببدنه من عينه شيء.. لم يجب عليه شيء، على ما في «العناية».

وقال في «فتح القدير»: الزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والرّيحان والورد والورس والعصفر: طيب.

وعن أبي يوسف: القُسط[1] طيب أيضاً.

وفي الخطمي اختلافهم، ولا فرق في المنع بين بدنه وإزاره وفراشه.

وعن أبي يوسف: لا ينبغي للمحرم أن يتوسد ثوباً مصبوغاً بالزعفران، ولا ينام عليه.

ثم إن لم يكن على المحرم شيء بشم الطّيب من الرياحين وغيرها مما ذكر، لكنه يكره له ذلك.

---

(١) **القُسط**: نوع من البخور. «المصباح المنير».

عضواً ....

وكذا شم الثمار الطيبة كالتفاح، وهي مختلفة بين الصحابة؛ كرهه عمر وجابر، وأجازه عثمان وابن عباس.

ولا يجوز له أن يشد مسكاً في طرف إزاره، ولا بأس بأن يجلس في حانوت عطّار.

ولو دخل بيتاً قد أجمر فيه فتعلق بثوبه رائحة.. فلا شيء عليه.

بخلاف ما لو أجمره؛ قالوا: إن أجمر ثوبه بعد الإحرام؛ فإن تعلّق به كثير.. فعليه دم، وإلا.. فصدقة، وكان المرجع في الفرق بين الكثير والقليل: العرف إن كان، وإلا.. فما يقع عند المبتلى.

وما في «البحر»: إن كان في ثوبه شبر في شبر فمكث عليه يوماً.. يطعم نصف صاع، وإن كان أقلّ من يوم.. فصدقة، يفيد [٣٠٤/أ] التنصيص: على أن الشبر في الشبر داخل في [حد] القليل، وعلى تقدير الطيب في الثوب بالزمان.

ولا بأس بشم الطيب الذي تطيّب به قبل إحرامه وبقائه عليه.

ولو انتقل بعد الإحرام من مكان إلى مكان من بدنه.. لا جزاء عليه اتفاقاً، وإنما الخلاف فيما إذا تطيّب بعد الإحرام وكفّر، ثم بقي عليه الطيب؛ منهم من قال: ليس عليه بالبقاء جزاء، ومنهم من قال: عليه جزاء؛ لأن ابتداءه كان محظوراً فكان كله محظوراً، فيكون لبقائه حكم ابتدائه، بخلاف الأوّل، والرواية توافقه.

وفي «المنتقى»: عن هشام عن محمد إذا مسّ طيباً كثيراً فأراق له دماء، ثم ترك الطيب على حاله.. يجب عليه لتركه دمٌ آخر، ولا يشبه هذا الذي تطيّب قبل أن يحرم، ثم أحرم وترك الطيب.

(عضواً) كاملاً كاليد والرأس والساق والفخذ أو أزيد منه إلى أن يعم كلَّ البدن، هذا في ظاهر الرواية.

وفي «النوادر»: إذا طيب مقدار ربع الرأس وغيره من العضو.. كان عليه الدم كما في حلق ربع الرأس، وسنذكر الفرق بينهما ثمة.

ويجمع المتفرق؛ فإن بلغ عضواً.. فدم، وإلا.. فصدقة.

فإن كان قارناً.. فعليه كفارتان للجناية على إحرامين.

ثم إنما تجب كفارة واحدة بتطييب كل البدن إذا كان في مجلس واحد، وإن كان في مجالس.. فلكلّ طيب كفارة؛ كفّر للأولى أوّلاً، عندهما، وقال محمد: عليه كفارة واحدة ما لم يكفر للأولى.

وإن داوى قرحة بدواء فيه طيب، ثم خرجت قرحة أخرى فداواها مع الأولى.. فليس عليه إلا كفارة واحدة ما لم تبرأ الأولى.

ولا فرق بين قصده وعدمه.

وهل يشترط بقاء الطيب زماناً أو لا؟

ففي «فتح القدير» عن «المنتقى»: إبراهيم عن محمد: إذا أصاب المحرم طيباً.. فعليه الدم، فسألته عن الفرق بينه وبين لبس القميص لا يجب عليه الدم فيه حتى يكون أكثر اليوم.. قال: لأن الطيب يعلق به، فقلت: وإن اغتسل من ساعته؟ قال: وإن اغتسل من ساعته.

وفي «الكافي» للحاكم: إن مسّ طيباً؛ فإن لزق به.. تصدق بصدقة، وإن لم يلزق به شيء.. فلا شيء عليه، إلا أن يكون ما لزق به كثيراً فاحشاً.. فعليه دم، وفي «الفتاوى»: لا يمس بيده طيباً، وإن كان لا يقصد به التطييب.

واعلم: أن الظاهر من لفظ الكتاب ولفظ «الهداية» وعامة المتون: اعتبار الكثرة والقلة في العضو وما دونه؛ يعني: أن العضو: كثير، يجب بالجناية عليه دم، وما دونه: قليل، تجب فيه الصدقة.

ولكن ذكر الفقيه أبو جعفر: أن الكثرة والقلة تعتبران في نفس الطيب لا في العضو؛ فإن كان كثيراً مثل كفين من ماء الورد وكف من الغالية، وبقدر ما يستكثره الناس من المسك.. يكون كثيراً وإن كان قليلاً في نفسه، والقليل ما يستقله الناس وإن كثيراً في نفسه، وكف من ماء الورد.. يكون قليلاً ووفق بعض المشايخ بينهما.

وفي «الزَّيْلَعيّ»: وهو الصحيح، وقال: إن كان الطيب قليلاً.. فالعبرة للعضو، وإن كان كثيراً.. [٣٠٤/ب] فللطيب.

ويشهد له ما ذكروه: إن أكل طيباً كثيراً.. يجب الدم عند أبي حنيفة، وقالا: تجب الصدقة؛ لأنه لم يستعمله استعمال الطيب.

وله: أنه إذا استعمله كثيراً.. يلزق بأكثر فمه أو كله، وهو عضو كامل، فيجب عليه الدم.

وفي «قاضي خان»: لو جعل الملح الّذي فيه طيب في طعام قد طبخ وتغير وأكله.. لا شيء عليه، وإن لم يطبخ وريحه يوجد فيه.. يكره ذلك، ولا شيء عليه.

ولو جعل الزعفران في الملح؛ فإن كان الزعفران غالباً.. عليه الكفارة، وإن كان الملح غالباً.. لا كفارة عليه. انتهى.

فعلم منه: أنه لو خلط الطيب بطعام من غير طبخ.. فالعبرة للغالب؛ فإن كان الطيب مغلوباً.. لا شيء عليه أصلاً، وإن كان غالباً.. فهو كالخالص.

وقالوا: ولو خلطه بمشروب؛ فإن كان غالباً.. فعليه دم، وإن كان مغلوباً.. فعليه صدقة، إلا أن يشرب مراراً.

وفي «البحر»: ينبغي أن يسوى بين المأكول والمشروب المخلوط كل منها بطيب وهو مغلوب؛ إما بعدم شيء أصلاً كما هو الحكم في المأكول، أو بوجوب الصدقة فيهما كما هو الحكم في المأكول.

لزِمَه دمٌ.

وَكَذَا لَو ادَّهنَ بِزَيْتٍ.

وَعِنْدَهُمَا: صَدَقَةٌ.

(لزمه دم)؛ لأن الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق، وذلك في العضو الكامل وما فوقه، فيترتب عليه كمال الجزاء وهو الدم.

(وكذا لو ادّهن بزيت) هذا عند أبي حنيفة، (وعندهما): لزمته في الادّهان (صدقة).

وقال الشافعي: إن استعمل في الشعر.. فعليه الدم؛ لإزالته الشعث، وإن استعمله في غيره.. فلا شيء عليه لانعدامه.

ولهما: أنه من الأطعمة، إلاّ أن فيه ارتفاقاً – بمعنى: قتل الهوام - وإزالة الشعث، فكان جناية قاصرة، ولأبي حنيفة: أنه أصل الطيب؛ فإن الروائح تلقى فيه فتصير غالبة، ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث فتتكامل الجناية بهذه الجملة.. فيوجب الدم، وكونه مطعوماً لا ينافيه كالزعفران.

وهذا الخلاف في الزيت الخالص ودهن السمسم؛ أما الطيب منه: كالبنفسج والزنبق وما أشبههما.. فيجب باستعماله الدم بالاتفاق؛ لأنه طيب، وهذا إذا استعمله على وجه التطيب، ولو داوى به جرحه أو شقوق رجله.. فلا كفارة عليه؛ لأنه ليس بطيب في نفسه، وإنما هو أصل الطيب، أو طيب من وجه، فيشترط استعماله على وجه التطيب، بخلاف ما إذا تداوى بالمسك وما أشبهه من العنبر والكافور.. فإنها طيب بأنفسها، فلا يشترط اعتبار استعمالها، ألا ترى أنه لو أكل زعفران مخلوطاً بطعام أو طيب آخر بلا مساس النار.. لزمه الدم، وإن مسّته النار.. فلا شيء عليه؛ لكونه مستهلكاً.

وَلَو خضبَ رَأسَهُ بحنَّاءٍ أَو سَتَرهُ يَوْماً كَامِلاً.. فَعَلَيهِ دمٌ.

وإنما خص الزيت؛ فإنه لو ادّهن بالشحم أو بالسمن.. فلا شيء عليه، كذا في «النهاية» عن «التجريد».

قال في «قاضي خان»: إن اكتحل بكحل لا طيب فيه.. لا بأس به، وإن اكتحل بكحل فيه طيب، مرّة أو مرتين.. فعليه الدم في قول أبي حنيفة. انتهى.

وهذا يشعر فيه الخلاف بينه وبين صاحبيه كما في الزيت، لكنه قال في «كافي الحاكم»: إن كان في الكحل طيب.. ففيه صدقة، إلا أن يكون ذلك مراراً كثيرة.. فعليه [٣٠٥/أ] دم، ولم يحك فيه الخلاف.

ثم الظاهر منه: كون الكثرة في الفعل لا في نفس الطيب، فلا يلزم الدّم بمرة واحدة؛ لأن أدنى الكثرة هو الاثنان، بخلاف ما في «قاضي خان» حيث حكم بلزوم الدم بمرة واحدة.

(**ولو خضب**) بالمعجمتين (**رأسه بحناء أو ستره يوماً كاملاً**) أو ليلاً كاملاً - لأنه لو ستره أقل من اليوم.. لزمه صدقة، على ما في «النهاية» - (**.. فعليه دم**)؛ أما الأوّل؛ فلأنه طيب لقوله ﷺ: «الحناء طيب» رواه البيهقي، وهو حجة على الشافعي في قوله: لا تجب عليه شيء.

وهذا في المائع، ولو كان جامداً غير مائع.. فعليه دمان: دم للتطيب، ودم لتغطية الرأس.

وكذا لو خضب لحيته.. لزمه دم على ما في «الأصل»، وأما لو خضب رأسه بالوسمة – أي: شجر الخضاب - فلا شيء عليه في ظاهر الرواية؛ لأنها ليست بطيب.

وروى الحسن عن أبي حنيفة: أن عليه صدقة؛ لأنه يقتل الهوام ويلين الشعر، وعن أبي يوسف: إن خضب رأسه بالوسمة للمعالجة من الصداع.. فعليه دم باعتبار

أنه يغطي رأسه، وهو الصحيح على ما في «الهداية»؛ لأن وجوب الدم باعتبار تغطية الرأس يوماً مجمع عليه.

ولو غسل رأسه بالخطمي.. فعليه دم عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد: عليه الصدقة؛ لأنه ليس طيباً، لكنه يقتل الهوام.

وقال أبو حنيفة: لا نسلم أنه ليس بطيب؛ بل له رائحة، وإن لم تكن زكية.. فكان كالحناء مع قتله الهوام، فتتكامل الجناية.. فيلزمه الدم.

وعن أبي يوسف: ليس فيه شيء، وأوّلوه: بما إذا اغتسل به بعد الرمي يوم النحر؛ لأنه أبيح له حلق رأسه.

قيل: قول أبي حنيفة في خطمي العراق، وله رائحة، وقولهما في خطمي الشام: ولا رائحة له، فلا خلاف.

ولو غسل بالصّابون والحرض.. لا رواية فيه، وقالوا: لا شيء فيه؛ لأنه ليس بطيب ولا يقتل.

وأما الثانية:

فالتقدير فيها بحسب الوقت: ما ذكر في المتن.

وأما من حيث المقدار: ففي تغطية جميعه يوماً كاملاً.. لا خلاف في لزوم الدم.

واختلف في تغطية بعضه، فالذي روي عن أبي حنيفة أنه اعتبر الربع اعتباراً بالحلق؛ فإن بلغ مقدار الربع فدام يوماً.. لزمه دم كما لزم الدم بحلق ربع الرأس أو اللحية.

والجامع بينهما: أن ستر الربع أو ارتفاق مقصود يعتاده الناس كحلق الربع.

وعن أبي يوسف: أنه يعتبر أكثر الرأس اعتباراً للحقيقة.

وفي «نوادر ابن سماعة»: أن محمداً اعتبر الأكثر أيضاً.

وَكَذَا لَو لَبِسَ مخيطاً يَوْماً كَامِلاً،.......................................

وفي «فتح القدير»: وهذا القول – أي: اعتبار الأكثر - أوجه في النظير.

ثم قال: ومن فروع اعتبار الربع: ما لو خضب المحرم رأسه بعصابة، أو وجهه يوماً وليلة.. فعليه صدقة إلا أنه يأخذ قدر الربع.

ولو خضب موضعاً آخر من جسده.. لا شيء عليه وإن كثر، لكنه يكره من غير عذر كعقد الإزار وتخليل الرداء لشبه المخيط، بخلاف لبس المرأة القفازين؛ لأن لها أن تستر يديها بمخيط غيره، فلم يكره لها.

ولا بأس أن يغطي أذنيه وقفاه، ومن لحيته: ما هو أسفل من الذقن، بخلاف فمه وعارضه وذقنه.

(**وكذا لو لبس ثوباً مخيطاً يوماً كاملاً**) أو ليلاً كاملاً، على ما في «غاية البيان» [٣٠٥/ب].

ثم لا فرق في لزوم الدم بين ما إذا أحدث اللبس بعد الإحرام، أو أحرم وهو لابسه فدام عليه يوماً أو ليلة، بخلاف انتفاعه بعد الإحرام بالطيب السابق عليه قبله؛ فإنه لا منع عنه على ما مر للنص فيه، ولولاه.. لأوجبنا فيه أيضاً.

ولا فرق أيضاً في كونه مختاراً في اللبس، أو مكرهاً عليه، أو جاهلاً، أو نائماً فغطى إنسان رأسه أو وجهه ليلة حتى يجب الجزاء على النائم؛ لأن الارتفاق حصل له، وعدم الاختيار أسقط الإثم عنه لا الموجب.

ومفهوم التقييد بثوب مخيط ليس بمعتبر، بل لو جمع اللباس كله: القميص والعمامة والخفين يوماً.. كان عليه دم واحد كالإيلاجات في الجماع؛ لأنه لبس واحد وقع على جهة واحدة، وكذا لو دام على ذلك أيّاماً، أو كان ينزعها ليلاً ويعاود لبسها نهاراً، أو يلبسها ليلاً للبرد وينزعها نهاراً، ما لم يعزم على الترك عند الخلع؛ فإن عزم عليه، ثم لبس.. تعدد الجزاء إن كان كفر للأوّل بالاتفاق؛ لأنه لما كفّر للأوّل.. التحق بالعدم، فيعتبر الثاني لبساً مبتدأ، وإن لم يكن كفّر للأوّل.. فعليه

كفارتان عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وفي قول محمد: كفارة واحدة، بناء على أنه ما لم يكفر.. فاللبس على حاله، فهو واحد، بخلاف ما إذا كفر على ما ذكرناه.

ولو لبس يوماً فأراق دماً، ثم دام على لبسه يوماً آخر.. كان عليه دم آخر بلا خلاف؛ لأن الدوام على اللبس كابتدائه؛ بدليل: ما لو أحرم وهو مشتمل على المخيط فدام عليه بعد الإحرام يوماً.. فإن عليه الدم.

واعلم: أنّ ما ذكرناه من اتحاد الجزاء إذا لبس جميع المخيط: محلّه؛ ما إذا لم يتعدد سبب اللبس؛ فإن تعدد كما إذا اضطر إلى لبس ثوب فلبس ثوبين؛ فإن لبسهما على موضع الضرورة.. فعليه كفارة واحدة يتخير فيها، وإن لبسهما على موضعين موضع الضرورة وغيرها كالقلنسوة مع القميص.. فعليه كفارتان، يتخير في إحداهما وهي ما يكون للضرورة، ولا يتخير فيما لا يكون للضرورة.

وتقييد اليوم بالكامل: هو الظاهر.

وعن أبي يوسف: أنه إذا لبس أكثر من نصف يوم.. فعليه دم.

وقال الشافعي: يجب الدم بنفس اللبس؛ لأن الارتفاق يتكامل بالاشتمال على بدنِهِ.

قلنا: إن معنى الترفق مقصود من اللبس، فلا بد من اعتبار المدة ليتحصل على الكمال فيجب الدم، فقدر باليوم؛ لأنه يلبس فيه، ثم ينزع عادة، وتتقاصر فيما دونه الجناية فيجب الصّدقة، غير أن أبا يوسف أقام الأكثر مقام الكل.

وعن محمد في لبس بعض اليوم قسطه من الدم؛ كثلث اليوم: فيه ثلث الدم، وفي نصفه: نصفه.

ولو ارتدى بالقميص أو اتشح به أو اتّزر بالسراويل.. فلا بأس به؛ لأنه لم يلبسه لبس المخيط.

أَو حلقَ ربعَ رَأسِهِ أَو لحيتِهِ، ....

وكذا لو أدخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في الكمين؛ لأنه ما لبسه لبس القباء، ولهذا يتكلف في حفظه، حتى لو زرّه ولم يدخل يديه في الكمين.. لزمه دم؛ لأنه كان لابساً؛ لأنه لا يتكلف إذا ذاك في حفظه على ما سيأتي في آخر الباب.

وكذا لو لبس الطيلسان [٣٠٦/أ] من غير أن يزره لم يكن لابساً؛ لعدم الاستمساك بلا تكلف.. فلا شيء عليه.

وإن زره يوماً.. لزمه دم؛ لحصول الاستمساك بنفسه بسبب الزر.

(أو حلق ربع رأسه أو لحيته).

وقال مالك: لا يجب فيهما إلا بحلق الكل.

وقال الشافعي: يجب بحلق القليل اعتباراً بنبات الحرم.

قلنا: إن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل؛ لأنه معتاد عند بعض الأتراك والعلوية، فتتكامل به الجناية، فتتقاصر فيما دونه، بخلاف تطييب ربع العضو؛ لأنه غير مقصود، بل المقصود فيه العضو الكامل، وكذا حلق مقدار ربع اللحية معتاد بالعراق والعرب و[بعض أهل] المغرب.

قال في «فتح القدير»: إن الحكم بلزوم الدم في حلق ربع الرأس واللحية من غير ذكر خلاف فيه.. موافق لعامّة الكتب، وهو المصحح لا ما في «جامع شمس الأئمة» و«قاضي خان» أن على قولهما في حلق الجميع الدم، وفي الأقل منه: الطّعام.

وعن أبي يوسف في رواية أخرى: إن في حلق الأكثر الدم.

وعن محمد: يجب الدم بحلق الشعر؛ لأنه يقدر به الأشياء الشرعية، فيقام مقام الكل احتياطاً.

أَو حلقَ رقبتَهُ..

هذا: فلو كان أصلع على ناصيته أقل من ربع شعرها.. فإنما فيه صدقة، وكذا لو حلق كل رأسه وما عليه أقل من ربع شعره وإن كان عليه قدر ربع شعره على تقدير كون شعر رأسه كاملاً.. ففيه الدم.

وفي المرغيناني: حلق رأسه وأراق دماً، ثم حلق لحيته وهو في مجلس واحد.. فعليه دم آخر.

ولو حلق رأسه ولحيته وإبطيه وكل بدنه في مجلس واحد.. فدم واحد.

وإن اختلفت المجالس.. فلكل مجلس موجب جنايته فيه عندهما.

وعند محمد: دم واحد، وإن اختلفت المجالس ما لم يكفر للأوّل؛ اعتبره: بما لو حلق في مجلس ربع رأسه، وفي آخر ربعاً آخر حتى أتمّها في أربعة مجالس.. يلزمه دم واحد اتفاقاً ما لم يكفر للأوّل.

والفرق لهما: أن هذه جناية واحدة - وإن تعدّدت المجالس - لاتحاد محلّها وهو الرأس.

قال في مناسك الفارسي: وما سقط من شعرات رأسه ولحيته عند الوضوء.. لزمه كف من طعام، إلا أن تزيد على ثلاث شعرات؛ فإن بلغ عشراً.. لزمه دم.

وردّه ابن الهمام وقال: إنه غير صحيح؛ لأن القدر الذي يجب به الدم: هو الربع من كل الرأس واللحية لا عشر شعرات، نعم، في الثلاث كف من طعام عند محمد.

وقال في «قاضي خان»: وإن نتف من رأسه أو أنفه أو لحيته شعرات.. ففي كل شعرة كف من طعام.

والمراد بالحلق ههنا: الإزالة، سواء كان بالموسى أو غيره، وسواء كان مختاراً أو لا، وسواء أزاله بنفسه أو أزاله غيره، فيشتمل الإزالة بالنورة والاحتراق والنتف.

(أو حلق رقبته) كلها؛ لأنه عضو مقصود بالحلق يفعله الناس للراحة والزينة.

أَو إِبطَيْهِ، أَو أَحدَهمَا، أَو عانَتَهُ، وَكَذَا لَو حلقَ محاجِمَهُ.

وَعِنْدَهُمَا: صَدَقَةٌ.

(أو إبطيه أو أحدهما)؛ لأن كل واحد منهما مقصود بالحلق؛ لدفع الأذى ونيل الراحة.

فإن قيل: إذا كان كل منهما مقصوداً.. يجب بحلقهما دمان.

قلنا: إن جنايات المحرم إذا كانت من نوع واحد.. يجب فيها ضمان واحد.

وفي «قاضي خان»: إن كان [٣٠٦/ب] الإبط كثير الشعر.. يعتبر فيه الربع لوجوب الدم، وإلا.. فالأكثر.

(أو عانته) كلها؛ لأنه ارتفاق كامل، ولو حلق بعض رقبته أو إبطه أو عانته.. تجب الصدقة لا الدم؛ لأن كلاً من هذه الأعضاء بمنزلة ربع الرأس واللحية؛ لأن العادة لم تجز في هذه الأعضاء بالاقتصار على حلق بعضها حتى يقام ربعها مقام الكل كما في الرأس واللحية واستصرح به.

وقال في «قاضي خان»: وفي حلق العانة دم إن كان الشعر كثيراً، ولم يصرح فيه اعتبار الربع عند كثرة شعرها كما صرّح في الإبط على ما ذكرناه آنفاً.

(وكذا لو حلق محاجمه) جمع مَحجم بفتح الميم: اسم موضع من الحجامة.

(وعندهما: صدقة)؛ لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة، وهي ليست من المحظورات، فكذا ما يكون وسيلة إليها، إلا أن فيه إزالة شيء من التفث فتجب الصّدقة.

ولأبي حنيفة: إن حلقه مقصود؛ لأنه لا يتوسل إلى المقصود إلا به، وقد وجد إزالة التفث عن عضو كامل في حق الحجامة، فيجب الدم، كذا في «الهداية».

يفيد ما ذكره في وجه أبي حنيفة: أنه إذا لم تترتب الحجامة على حلق موضع المحاجم.. لا يجب الدم؛ لأنه أفاد أن كونه مقصوداً إنما هو للتوسل به إلى الحجامة؛ فإذا لم تعقبه الحجامة.. لم يقع وسيلة، فلم يكن مقصوداً.. فلا تجب إلا

وَإِن قصَّ أظافيرَ يَدَيْهِ ورجليهِ في مجلسٍ واحدٍ.. فعليهِ دمٌ، وكذا لو قصَّ أظافيرَ يدٍ وَاحِدَةٍ أَو رِجلٍ.

الصدقة، كذا في «فتح القدير»، ونوّره، بما ذكره «الزَّيْلَعيّ» في وجهه حيث قال فيه: إن حلقه لمن لم يحتجم مقصود وهو المعتبر، بخلاف الحلق لغير الحجامة.

هذا **فإن قيل**: إن الحجامة كما لا يتوسل إليها بدون الحلق.. كذلك لا يتوسل إليها بدون عدمها المقدم عليها؛ لأن بعد حصولها لا يتصور تحصيلها؛ لامتناع تحصيل الحاصل، مع أن عدمها ليس بمقصود، فينتقض به وجه أبي حنيفة.

قلنا: المقصود لا يخلو؛ إما إن يكون مقدوراً لنا، أو غير مقدور.

فإن كان مقدوراً.. تكون هي مقصودة أيضاً، ويكون المقصود بالنسبة إلى تلك المقدمة مطلقاً؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة؛ فإنها واجبة مثل الصّلاة، والحلق للحجامة من هذا القبيل.

وإن كان غير مقدور.. لا يكون مقصوداً، ويكون المقصود مقيداً بالنسبة إلى تلك المقدمة؛ كالعقل والبلوغ والوقت بالنسبة إلى الصلاة؛ فإنها ليست بواجبة مثل الصلاة؛ لعدم كونها مقدوراً لنا، وعدم الحجامة من هذا القبيل.

فحاصل الكلية: أن ما لا يتوصل إلى الواجب المطلق إلا به.. فهو واجب، وتحقيق هذا في الكتب الكلامية.

(**وإن قص أظافير**) جمع أظفور مثل أسبوع وأسابيع (**يديه ورجليه في مجلس واحد.. فعليه دم**)؛ لأنه من المحظورات؛ لما فيه من قضاء التفث وإزالة ما ينمو من البدن؛ فإذا قلمها كلّها. فهو ارتفاق كامل، فيلزمه الدم، ولاتحاد النوع والمجلس.. لا يزاد على دم واحد.

(**وكذا**)؛ أي: دم واحد (**لو قص أظافير يد واحدة أو رجل**) واحدة إقامة للربع مقام الكل، كما في حلق الرأس واللحية.

وَإِن قصَّ أظافيرَ يَدَيْهِ وَرجلَيْهِ فِي أَربعةِ مجَالِسَ.. فَعَلَيهِ أَرْبَعَةُ دِمَاءٍ.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: دمٌ وَاحِدٌ.

فإن قيل: إقامة الربع مقام الكل في الرأس واللحية بناء على أنه معتاد على ما سبق، والمعتاد في قلم الأظفار ليس الاقتصار على طرف واحد، فلا يصح إلحاقه [٣٠٧/أ] بهما؛ لعدم الجامع.

أجيب: بأن الجامع إنما هو كمال الارتفاق لا الاعتياد، إلا أنّه لما كان قد يتردد في حصول الاعتياد بحلق ربع الرأس.. أثبتوه بالعادة؛ إذ القصد إليه على وجه العادة لمن يقصده ليس إلا لنيل الارتفاق، لا أنها هي المناط في لزوم الدم، بل المناط هو: حصول كمال الارتفاق، ولا شك في حصوله بقَلْم تمام يد، وإن كان في اليدين أكمل منه.

وفي الكل أكمل منه (**وإن قصّ أظافير يديه ورجليه في أربعة مجالس**) بأن قصّ أظافير كل طرف في مجلس (.. **فعليه أربعة دماء**) عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

(**وعند محمد: دم واحد**)؛ لأن مبنى الكفارات على التداخل، حتى لزم على المحرم بقتل صيد الحرم قيمة واحدة، وإن كانت الجناية في حق الحرم والإحرام جميعاً، فأشبهت كفارة الفطر في رمضان، إلا إذا تحللت الكفارة لارتفاع الجناية الأولى بالتكفير.. فتصير الثانية جناية مبتدأة، على ما سبق مثله.

ولهما: أن الغالب في كفارة الإحرام معنى العبادة؛ بدليل أنها تجب على المعذور؛ كالمكره والنائم والمخطئ والناسي والمضطر، وبالنظر إلى ذلك.. لا يتداخل.

فقلنا: إن التداخل مقيد باتحاد المجلس؛ لأنه إذا كان في مجلس واحد.. فالمقصود واحد والمحال مختلفة، فرجحنا اتحاد المقصود لوجود الجامع وهو المجلس؛ لأنه جامع المختلفات كما في آي السجدة، وأما إذا اختلفت المجالس.. فيترجح جانب المحال، ويلزم لكل واحد دم؛ عملاً بالوجهين.

اعترض بأن الجنايات إذا كانت من جنس واحد.. لا تتعدد الكفارة، وإن اختلف المجلس كما إذا حلق رأسه في مجالس مختلفة.. فإن عليه كفارة واحدة؛ لاتحاد الجنس.

أجيب عنه: بأن ههنا ثلاثة أمور: اتحاد المقصود واتحاد المحل، واتحاد المجلس، وكذا اختلافهما.

فمتى اتحد الجميع.. لزمه كفارة واحدة بالاتفاق، ومتى اختلف الجميع.. لزمه الكفارة متعددة بالاتفاق أيضاً، ومتى اتحد المقصود واختلف المحال؛ فإن اتحد المجلس.. يقوى جانب الاتحاد، فلزمه كفارة واحدة، ومتى اختلف المجلس.. يقوى جانب الاختلاف وتعددت الكفارة.

فإذا عرف هذا.. ظهر لزوم التعدد فيما نحن فيه عند اختلاف المجلس ولزوم الواحدة عند اتحاده.

ولا يلزم حلق الرأس؛ لأن المحل - وهو: الرأس - متحد، والمقصود كذلك، بخلاف محلّ النزاع؛ لأن المحال فيه مختلفة.

ولا يشكل بحلق الإبطين؛ فإن المقصود متحد والمحال مختلفة.

ولا يختلف الحال في اتحاد الجزاء بين ما كان المجلس متحداً أو مختلفاً؛ لأن ذلك لا رواية فيه، ولو سلم ذلك، لكن ثمة ما يوجب اتحاد المحال وهو: التنوير؛ فإنه لو نور جميع البدن.. لم يلزمه إلا كفارة واحدة.

وقد تقدم أنّ الحلق مثل التنوير، وليس في صورة النزاع ما يجعلها كذلك، كذا في «العناية».

ولما فرغ من بيان ما يوجب الدم في هذا الفصل من فصول الجناية.. شرع في بيان ما يوجب الصدقة منه، فقال:

وَإِن طيَّبَ أقلَّ من عُضْوٍ أَو سترَ رَأْسَهُ أَو لبسَ الْمخيطَ أَقلَّ مِن يَوْمٍ.. فَعَلَيهِ صَدَقَةٌ.

وَكَذَا لَو حلقَ أقلَّ مِن ربعِ رَأسهِ، أَو لحيتِهِ، أَو حلقَ بعضَ قِبعِة، أَو عانتِهِ، أَو أحدَ إِبطَيْهِ، أَو رَأسَ ....

(وإن طيّب أقل من عضو، أو ستر رأسه، أو لبس المخيط أقل من يوم.. فعليه صدقة)؛ لقصور الجناية فيها، هذا في ظاهر الرواية.

وفي رواية [٣٠٧/ب] «النوادر»: إذا طيب ربع العضو.. فعليه دم اعتباراً بحلق الرأس، وقد ذكرنا الفرق بينهما ثمة.

(وكذا لو حلق أقل من ربع رأسه أو) ربع (لحيته) لما ذكرناه، (أو حلق بعض رقبته أو) بعض (عانته أو) بعض (أحد إبطيه أو) حلق حلال أو محرم (رأس غيره) حلالاً أو محرماً؛ يعني: أن الحالق إما حلال أو محرم.

وعلى التقديرين: المحلوق رأسه: إما حلال أو محرم.

وعلى التقديرين: إمّا بأمره أو بغير أمره، فحصلت ثمان صور:

في كلها على الحالق صدقة، إلا في صورة وهي: كونهما حلالين.

وعلى المحلوق رأسه دم إلا في صورة وهي: كونه حلالاً.

وقال الشافعي: لا يجب على الحالق شيء أصلاً؛ محرماً أو حلالاً؛ لأن معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر غيره، فانتفى موجب الجناية.

وكذا لا يجب على المحلوق المحرم شيء إذا كان بغير أمره بأن كان نائماً؛ لأن من أصله: أن الإكراه يخرج المكره عن المؤاخذة بحكم الفعل، والنوم أبلغ منه؛ لأن القصد يفسد بالإكراه وينعدم بالنوم.

قلنا في الحالق: إن إزالة ما ينمو من بدن الإنسان من محظورات الإحرام؛ لاستحقاقه الأمان، بمنزلة نبات الحرم، وتناول محظورات الإحرام يوجب الجزاء،

سواء كان في بدنه أو في بدن غيره كما في نبات الحرم، فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره، إلا أن الجناية في شعره تتكامل فيلزم فيه الدم، وفي غيره: الصدقة.

وفي المحلوق رأسه تقرر السبب الموجب وهو نيل الراحة والزينة، وذلك يوجب الدم، والنوم والإكراه إنما ينفي الإثم فقط، لا حكم الفعل، ثم لا يرجع المحلوق رأسه على الحالق؛ لأن الدم إنما لزمه بما نال من الراحة والزينة؛ فصار كالمغرور إذا ضمن العقر لا يرجع على الغارّ؛ لأنه في مقابلة ما استوفاه من منافع البضع.

وقيل: إنه يرجع على الحالق؛ لأنه هو الذي أوقعه في هذه العهدة، والمختار: هو الأول؛ لما ذكرناه.

وإن أخذ المحرم من شارب حلال أو قلّم أظافيره.. أطعم ما شاء؛ لما ذكرناه: أن إزالة ما ينمو من بدن الإنسان من محظورات الإحرام، ولا يعرى عن نوع ارتفاق؛ لأنه يتأذى شعث غيره.

وإن كان أقل من التأذي.. شعث نفسه، فيلزم الإطعام، كذا في «الهداية».

قال في «فتح القدير»: أما ما ذكره في الشارب.. فلا شك فيه، وأما في قلم الأظفار.. فمخالف لما في «المبسوط»، قال: الجواب في قص الأظفار هنا: كالجواب في الحلق.

وما في «المحيط» أيضاً؛ حيث قال: عليه صدقة.

هذا، وروي عن محمد أنه لا ضمان في قص الأظفار.

واعلم أن صريح عبارة «الأصل» في «المبسوط» و«الكافي» للحاكم في حق الحالق هكذا: وإن حلق المحرم رأس حلال.. تصدق بشيء، وإذا حلق المحرم رأس محرم آخر بأمره أو بغير أمره.. فعلى المحلوق دم، وعلى الحالق صدقة. انتهى.

أَو قصَّ أقلَّ من خَمْسَةِ أظفارٍ، أَو قصَّ خَمْسَةً مُتَفَرِّقَةً؛ ....

وقال ابن الهمام: إن هذه العبارة إنما تقتضي لزوم الصدقة المقدرة بنصف صاع فيما إذا حلق رأس محرم، وأما في الحلال فإنما تقتضي أن يطعم أيّ شيء؛ كقولهم: «من قتل قملة أو جرادة.. [٣٠٨/أ] تصدق بما شاء»، وإرادة الصدقة المقدرة في عرف إطلاقهم: أن يذكر لفظ صدقة فقط. انتهى.

وعلى هذا: قول المصنف: «فعليه صدقة في صورة الحالق».. مخالف لهذه القاعدة.

(أو قص) المحرم **(أقل من خمسة أظفار)**، أي: فعليه أن يتصدّق بنصف صاع من بر بقلم كل ظفر، إلا أن يبلغ ذلك دماً.. فحينئذٍ ينقص منه شيئاً، على ما في «الزَّيْلَعيّ».

وهو بقول «الهداية»: يجب عليه بكل ظفر صدقة.

وقال زفر: يجب عليه الدم بقص ثلاثة منها؛ إقامة للأكثر مقام الكل، وهو: أصابع اليد الواحدة.

قلنا: إن أظافير اليد الواحدة أقل ما يجب الدم بقلمه، وكلّ ما هو كذلك.. لا يقام أكثره مقامه؛ وذلك لأنه إنما وجب الدم فيها باعتبار قيامها مقام الكل، ففي كلتيها شبهة، ولو أقمنا ثلاثة منها مقامها وأوجبنا فيها الدم أيضاً.. لكان في كلتيها شبهة الشبهة، وهي غير معتبرة، وإنما المعتبر: هو الشبهة فقط؛ ولأنها تؤدي إلى ما لا يتناهى؛ لأنه إذا أقيم الثلاث مقام الخمسة كما أقيم الخمسة مقام الكل.. يقام أكثر الثلاثة - أعني الاثنين - مقام الثلاثة، ثم يقام أكثر الاثنين - أعني: الظفر والنصف - مقام الاثنين، ثم الظفر الواحد مقام ظفر ونصف، وهلم جرّاً إلى أن ينتهي القسمة إلى جزء لا يتجزأ.

فقلنا: إن أكثر اليد الواحدة لا يصح إقامته مقامها حتّى يجب فيه الدّم.

(أو قص) المحرم **(خمسة متفرقة)** من يديه ورجليه، أي: فعليه صدقة عندهما.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: فِي الْخَمْسَةِ المتفرِّقةِ دمٌ.

وَإِن طيَّبَ أَو لبِسَ أَو حلقَ لعذرٍ.. خُيِّرَ؛ إِن شَاءَ ذبحَ شَاةً، وَإِن شَاءَ تصدَّقَ بِثَلَاثَةِ أَصْوُعٍ على سِتَّةِ مَسَاكِينَ، وَإِن شَاءَ صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ.

(**وعند محمد: في الخمسة المتفرقة دم**)؛ اعتباراً بما لو قصها من كف واحد، وبما إذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة.

ولهما: أنّ كمال الجناية بنيل الراحة والزينة، وبالقلم على هذا الوجه يتأذى به ويشينه ذلك، بخلاف الحلق من مواضع متفرقة؛ لأنه معتاد عند بعض الناس، ويحصل الارتفاق به.

فإذا تقاصرت الجناية فيما نحن فيه.. يجب فيها الصدقة لكل ظفر طعام مسكين ، وكذلك لو قلم أكثر من خمسة متفرقاً إلى أن يبلغ ذلك دماً.. فحينئذٍ ينقص منه شيئاً مما شاء.

وفي «العناية» و«فتح القدير» قالوا: لو قص ستة عشر ظفراً؛ من كل طرف أربعة.. وجب عليه لكل ظفر صدقة إلى أن يبلغ ذلك دماً فينقص ما شاء.

هذا، وكل ما يفعله العبد المحرم مما فيه الدم عيناً أو الصدقة عيناً.. فعليه ذلك إذا أعتق لا في الحال، ولا يبدل بالصوم.

وإن انكسر ظفر المحرم فأخذه.. فلا شيء عليه؛ لأنه لا ينمو بعد الانكسار، فأشبه اليابس من شجر الحرم.

(**وإن طيب**) المحرم (**أو لبس أو حلق لعذر**) بأن اضطر إلى تغطية الرأس لخوف الهلاك من البرد أو للمرض أو لبس سلاح للحرب (**.. خير؛ إن شاء.. ذبح شاة، وإن شاء.. تصدق بثلاثة أصوع على ستة مساكين، وإن شاء.. صام ثلاثة أيام**)؛ لقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ وكلمة: «أو» للتخيير، وقد فسرّها رسول الله ﷺ بما ذكر، والآية نزلت في حق المعذور، ففي «البخاري» عن حديث كعب بن عجرة قال: حُمِلتُ إلى رسول الله ﷺ والقمل يتناثر على وجهي، فقال: «ما

وَلَوِ ارتدى أَو اتَّشَحَ بالقميصِ، أَو اتَّزرَ بالسراويلِ.. فَلَا بَأْسَ بِهِ.

وَكَذَا لَو أَدخلَ مَنْكِبَيْهِ فِي الْقَبَاءِ وَلم يُدْخِل يَدَيْهِ فِي كُمَّيهِ.

كنت أرى الوجع بلغ بك ما أرى، أتجد شاة؟» فقلت: لا، فقال: «صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين؛ لكل مسكين نصف صاع». [٣٠٨/ب].

ثم الصّوم يجزئه في [أي] موضع شاء؛ لأنه عبادة في كل موضع، وكذلك الصدقة عندنا؛ لأنها عبادة أيضاً.

وقال الشافعي: لا تجزئه الصدقة إلا في الحرم، والحجة عليه: ما ذكرناه.

وأما الذبح: فمختص بالحرم بالاتفاق؛ لأن الإراقة لم تعرف قربة إلا في زمان مخصوص أو مكان مخصوص، وهذا الدم لا اختصاص له بالزمن فيختص بالمكان.

ولو اختار الطّعام.. أجزأه فيه التغدية والتعشية عند أبي يوسف؛ اعتباراً بكفارة اليمين، وعند محمد: لا يجزئه، بل لا بد له من التمليك.

(**ولو ارتدى أو اتّشح**) الاتشاح: أن يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه اليسرى (**بالقميص، أو اتّزر بالسّراويل.. فلا بأس به**)؛ لأنه لم يلبس لبس المخيط.

(**وكذا لو أدخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في كميه**)؛ لأنه ما لبسه ليس القباء، حتى يتكلف في حفظه؛ فإن زرّ القباء يوماً.. لزمه دم لحصول الاستمساك بالزر مع الاشتمال بالمخيط، وقد مر من قبل.

* * *

(فصلٌ)

وَإِن طَافَ للقدومِ أَو للصَّدَرِ جُنباً.. فعليهِ دمٌ.

وَكَذَا لَو طَافَ للرُّكنِ مُحدثاً.

(فصل)

في بيان جناية تتحقق في حق الطّواف، وفيه بيان جناية تتحقق في حق الإحرام بالجماع على ما سيأتي، وقد بين من قبل هذا جناية الإحرام بالتطيب والستر ولبس المخيط والحلق، فالأولى تعقيب هذه الجناية بجناية الإحرام بالجماع؛ لأن هذه الجناية مقدمة للجماع.

(**وإن طاف للقدوم أو للصدر جنباً.. فعليه دم**) لكمال الجناية فيها.

فإن قيل: هذا تسوية بين النفل والواجب في لزوم الدم؛ لأن طواف القدوم سُنَّة، والصدر واجب.

قلنا: الأصح - وهو مختار صاحب «الهداية» -: أنه واجب أيضاً لا سنة، وعلى تقدير القول بسنيته أنه يجب بالشروع فاستويا في موجب الجناية.

واعلم: أن ما ذكره في طواف القدوم - جنباً أو محدثاً من لزوم الدم أو الصدقة - موافق لعامة الكتب، ومروي عن محمّد أيضاً، ولكنه مخالف لما في «مبسوط شيخ الإسلام» حيث قال: ليس لطواف التحية محدثاً أو جنباً شيء؛ لأنه لو تركه أصلاً.. لم يكن عليه شيء، فكذا تركه من وجه، كذا في «النهاية».

ولعله محمول على ما روي عن محمد: أنه سنة لا يجب عليه الإعادة بتركه، لكن اعتباره مع تركه.. فاسد؛ لأن تركه ليس بجناية، وأما طوافه جنباً أو محدثاً.. فجناية يوجب الجابر.

وفي «الزَّيْلَعيّ»: لو طاف طواف القدوم جنباً.. فعليه دم إن لم يعد، ويجب عليه الإعادة كطواف الزيارة، ذكره في «المحيط».

(**وكذا لو طاف للركن**) أو أكثره – أي: طواف الزيارة - (**محدثاً**)؛ أي: يجب

أَو ترك طوافَ الصَّدْرِ، أَو أَرْبَعَةً مِنْهُ، أَو دونَ أَرْبَعَةٍ مِنَ الرُّكْنِ، أَو أَفَاضَ مِن عَرَفَةَ قبلَ الإِمَامِ، ....

عليه شاة؛ لأنه أدخل النقص في الركن، فكان أفحش من الأول، فيجبر بالدم.

(**أو ترك طواف الصدر أو أربعة منه**)؛ أي: فعليه شاة؛ لأنه ترك الواجب أو الأكثر منه، وما دام بمكة يؤمر بالإعادة إقامة للواجب في وقته.

(**أو**) ترك (**دون أربعة من الركن**)؛ لأن النقصان بترك الأقل يسير، فأشبه النقصان بسبب الحدث فلزمه شاة، فلو رجع إلى أهله.. أجزأه أن لا يعود ويبعث بشاة؛ لأنه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء.

(**أو أفاض من عرفة قبل الإمام**)، كذا في «الهداية».

واعترض [٣٠٩/أ] عليه في «النهاية»: بأن حق العبارة أن يقال: ومن أفاض قبل غروب الشمس؛ لأن المحظور عليه الإفاضة قبل غروب الشمس.

وأجاب عنه في «العناية» بما حاصله: أن الإفاضة قبل الإمام تستلزم الإفاضة قبل غروب الشمس؛ لأن الظاهر أنّ الإمام لا يترك ما وجب عليه من الاستدامة إلى وقت الغروب.

وفيه نظر؛ لأنّا سلّمنا أن الإمام لا يترك الاستدامة إلى وقت الغروب، لكن لا نسلم أن الإفاضة قبل الإمام تستلزم الإفاضة قبل الغروب؛ لأنه يجوز أن يستلزم الوقوف مع الإمام إلى الغروب، ثم تعجل في الإفاضة قبل الإمام، فتقع الإفاضة قبل الإمام بعد الغروب، ففي هذه الصّورة: وجدت الإفاضة قبل الإمام ولم توجد قبل الغروب، فلا استلزام، ولا دم عليه في هذه الصورة على ما صرّح به في «الزَّيْلَعيّ».

فالأولى أن يقول: مراده: مَنْ أفاض قبل الإمام في النهار، على ما في «الزَّيْلَعيّ»، لكنه ترك هذا القيد لظهوره، وهذا عندنا.

وقال الشافعي: لا شيء عليه؛ لأن الركن أصل الوقوف وقد وجد ذلك، فلا يلزمه بترك الإطالة فيه شيء.

أَو تركَ السَّعْيَ، أَوِ الْوُقُوفَ بِمُزْدَلِفَةَ، أَو تركَ رميَ الْجمارِ كلِّهَا، ....

قلنا: إن الاستدامة إلى غروب الشمس واجبة؛ لقوله ﷺ: «فادفعوا بعد غروب الشمس»، فيجب بتركه الدم، بخلاف ما إذا وقف ليلاً؛ لأن استدامة الوقوف واجبة على من وقف نهاراً لا من وقف ليلاً.

اعترض بأن قوله ﷺ: «من وقف بعرفة بليل أو نهار.. فقد أدرك الحج» يقتضي أن لا يكون الامتداد شرطاً لا في الليل ولا في النهار أصلاً.

وأجيب: بأن ظاهره متروك في حق النهار بقوله ﷺ: «فادفعوا بعد غروب الشمس»، فبقي الليل على ظاهره.

ورُدَّ بأنه لو ترك ظاهره.. لزم أن لا يكون من أفاض قبل الغروب مدركاً للحج، وليس كذلك، بل الحق في الجواب: أنا لم نجعل الامتداد شرطاً للوقوف، ولم نترك ظاهر الحديث المذكور أصلاً، ولكن أثبتنا وجوب الامتداد في النهار بقوله ﷺ: «فادفعوا بعد غروب الشمس»، ولا تنافي بين الحديثين حتى يترك ظاهر أحدهما بالآخر.

(**أو ترك السعي**) بين الصفا والمروة.. فعليه دم وحجّه تام؛ لأن اللازم بترك الواجب: الدم، لا الفساد.

(**أو الوقوف بمزدلفة**).. فعليه دم؛ لأنه من الواجبات أيضاً.

(**أو ترك رمي الجمار كلها**)؛ لأنه من الواجبات، وكلها جنس واحد، فيكفيه دم واحد على الصحيح، والترك إنما يتحقق بغروب الشمس من آخر أيام الرمي؛ وهو: اليوم الرابع من أول يوم النحر؛ لأنه لم يعرف قربة إلا فيها، وما دامت الأيام الأربعة باقية.. فالإعادة ممكنة، فيرميها على الترتيب المشروع، فلا يتحقق الترك.

ثم وجوب الدم بالترك اتفاقي، وأما لو لم يترك، بل تأخر رمي يوم من الأيام إلى اليوم الثاني منه وقضاؤه فيه.. فعند أبي حنيفة: يجب الدم أيضاً، وعندهما: لا.

أَو رميَ يومٍ واحدٍ، أو رمى جَمْرَةَ الْعقبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ أَو أَكْثَرِهِ.

وَلَو طَافَ للقدومِ أَو الصَّدَرِ مُحدثاً.. فَعَلَيهِ صَدَقَةٌ.

وإن أخّره إلى الليل فرماه قبل طلوع الفجر من اليوم الثاني.. فلا شيء بالإجماع، إلا في آخر يوم من أيام النحر.. فإنه يجب عليه الدم بتأخيره إلى الغروب، ولا يقضي بالليل؛ لأن وقته قد خرج بغروب الشمس [٣٠٩/ب] في ظاهر المذهب.

وعن أبي يوسف: أنه خرج بزوال الشمس، على ما في «التبيين».

لكنه قال في «النهاية»: وقته إلى غروب الشمس في ظاهر المذهب، ولكنه لو رمى بالليل.. لا يلزمه شيء. انتهى.

فالظاهر منه: جواز القضاء بالليل.

(**أو رمي يوم واحد**)؛ لأنه نسك تام فيلزمه دم.

وقيل: هذا يستلزم أنه إذا نفر في اليوم الثالث إلى مكة.. يجب عليه الدم؛ لأنه يستلزم ترك الرمي في اليوم الرابع، مع أنه مخير في اليوم الثالث بين النفر والإقامة على ما سبق.

وأجيب: بأنّ التخيير قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع، وأما إذا طلع.. فقد وجب عليه الإقامة والرمي، فلو ترك.. وجب عليه الدّم.

(**أو رمى جمرة العقبة يوم النحر أو أكثره**)؛ لأنها وظيفة هذا اليوم.

وإن ترك منها حصاة أو حصاتين أو ثلاثاً.. تصدّق لكلّ حصاة نصف صاع، إلا أن يبلغ دماً فينقص ما شاء؛ لأن الأقل من المتروك يكفيه الصدقة.

(**ولو طاف للقدوم أو الصدر محدثاً.. فعليه صدقة**)؛ أما الصّدقة؛ فلأنه دون طواف الزّيارة وإن كان واجباً، فلا بدّ من إظهار التفاوت بإيجاب الصّدقة فيه، وبإيجاب الشاة في الزيارة.

وعن أبي حنيفة: أنه يجب الشاة فيه أيضاً، ولم يفرق بينهما، والأصح: هو الأوّل، على ما في «الهداية».

وَكَذَا لَو تركَ دونَ أَرْبَعَةٍ منَ الصَّدَرِ، ....

وأما القدوم: فلأنه واجب على الأصح، أو سنة وجبت بالشروع، وقد أدخله نقصاً بترك الطهارة الواجبة فيه على الأصح، فيجبر بالصدقة إظهاراً لدنو رتبته عن طواف الزيارة؛ كما في الصّدر على القول بوجوبه، وفرقاً بين ما وجب بالشروع وبين ما وجب بالشرع وهو طواف الزيارة على القول بسنيته.

فإن قيل: إن الصّلاة النافلة إذا أدخلها بالنقص.. ينجبر نقصها بسجدة السهّو كما يجبر الفرض بها، ولم يظهر دنو رتبة النفل عن رتبة الفرض فيها، فليكن ههنا أيضاً كذلك.

قلنا: إن الشرع جعل إيجابه في حق الصلاة نوعاً واحداً وهو السجدة، فلا يصار إلى غيرها، وفي الحج جعله متنوعاً إلى البدنة والشاة والصّدقة، فأمكن المصير إلى ما تبين به رتبة النفل من الفرض، وقد ذكرنا في أوّل الفصل: أن لزوم الجابر من الدم والصدقة في طواف القدوم محدثاً أو جنباً مخالف لرواية «المبسوط» فارجع إليه. ثم هذا عندنا.

وقال الشافعي: إذا طاف للقدوم محدثاً.. لا يصير معتدّاً به؛ لقوله ﷺ: «الطواف صلاة، إلا أن الله تعالى أباح فيه النطق» فتكون الطهارة من شرطه.

قلنا: قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ مطلق عن الطهارة، والزيادة عليه بطريق الفرضية لا تجوز؛ لأنه نسخ، لكن الخبر الواحد يوجب العمل، فقلنا بالوجوب؛ لأن الزيادة بطريق ليس بنسخ؛ لأنه لا يرفع حكم الإطلاق، وهو: الإجزاء مطلقاً.

(وكذا)؛ أي: فعليه صدقة **(لو ترك دون أربعة من الصدر)**؛ إظهاراً للتفاوت بين ترك الأقلّ من طواف الصدر وبين ترك الأقل من طواف الزيارة؛ فإن في ترك الأقل من طواف الزيارة: شاة، على ما مر، فيجب في ترك الأقل من طواف الصدر [٣١٠/أ]:

أَو رمى إِحْدَى الْجمارِ الثَّلَاثِ.

وَلَو تركَ طوافَ الرُّكْنِ أَو أَرْبَعَةً مِنْهُ.. بَقِيَ محرماً أبداً حَتَّى يطوفَها.

وَإِن طافَهُ جنباً.. فَعَلَيهِ بَدَنَةٌ.

وَالْأَفْضَلُ أَن يُعِيدَهُ مَا دَامَ بِمَكَّةَ ....

صدقة، ومعنى الصّدقة ههنا: أن يكون لكل شوط منه نصف صاع من حنطة، كذا **في** «النهاية».

(**أو**) ترك (**رمي إحدى الجمار الثلاث**)؛ لأن الكل في هذا اليوم نسك واحد، فكان المتروك أقل، إلا أن يكون المتروك أكثر من النصف.. فحينئذٍ يلزم الدم لوجود ترك الأكثر.

(**ولو ترك طواف الركن**)؛ أي: الزيارة (**أو أربعة منه.. بقي محرماً أبداً حتى يطوفها**)، حتى لو رجع إلى أهله.. فعليه أن يعود بذلك الإحرام ويطوف؛ لأنه محرم عن النساء أبداً حتى يطوف.

(**وإن طافه**)؛ أي: الركن (**جنباً.. فعليه بدنة**) على ما روي عن ابن عباس، ولأن الجنابة والحيض والنفاس أغلظ من الحدث، فيجب جبر نقصانها بالبدنة إظهاراً للتفاوت بينهما، وكذا إذا طاف أكثره؛ لأن الأكثر له حكم الكل.

(**والأفضل: أن يعيده**)؛ أي: الركن (**ما دام بمكة**)؛ تحصيلاً للفائت بما هو من جنسه.

وقيل: وعليه أن يعيد.

وفي «الهداية»: والأصح: أنه يؤمر بالإعادة: **في الحدث**: استحباباً، **وفي الجنابة**: إيجاباً؛ لفحش النقصان بسبب الجنابة، وقصوره بسبب الحدث.

ثم إذا أعاده وقد طافه محدثاً.. لا ذبح عليه وإن أعاد بعد أيام النحر؛ لأن بعد الإعادة لا تبقى إلا شبهة النقصان.

وَيسْقطُ الدَّمُ.

وإن أعاده وقد طافه جنباً.. فلا شيء عليه إن أعاده في أيام النحر؛ لأنه أعاده في وقته، وإن أعاده بعد أيام النحر.. لزمه الدم عند أبي حنيفة بالتأخير. انتهى.

وقال في «النهاية»: مراده بشبهة النقصان؛ هي: نقصان الطواف بالحدث، لا شبهة النقصان بتأخير الطواف عن أيام النحر؛ لأنه لو كان كذلك.. لوجب عليه شيء من الدم والصدقة على قول أبي حنيفة، ولم يجب. انتهى.

وفيه نظر؛ لأن مذهب أبي حنيفة: وجوب الدم بتأخير الطواف عن أيام النحر لا شبهة التأخير، وإنما أوجب الدم بالتأخير فيما إذا أعاده بعد أيام النحر وقد طافه جنباً لتحقق التأخير عن وقته، لا لشبهة التأخير؛ لأن المعتد به من الطوافين إذا طاف الأول جنباً: هو الثاني لا الأوّل.

وأيضاً: إن نقصان الطّواف بالحدث قد انجبر بالإعادة انجباراً تم بالدم بكون الجابر من جنس المجبور.. فلم تبق شبهة النقصان بالحدث، فالأولى أن يفسر بشبهة النقصان بالتأخير كما اختاره في «الكفاية».

(ويسقط الدم) لحصول الفائت بالإعادة.

وأعلم أنه:

إن كان المراد بالدم: البدنة.. يكون السّقوط اتفاقياً، سواء كانت الإعادة بعد أيام النحر، أو في أيام النحر، وسواء كان الطّواف محدثاً أو جنباً.

وإن كان المراد به: الشاة.. فلا بدّ أن يستثنى على قول أبي حنيفة ما كان أعاده بعد أيام النحر وقد طافه جنباً؛ لأنه لزمه شاة في هذه الصورة على قول أبي حنيفة على ما ذكرناه، هذا حكم ما طافه أو أكثره محدثاً أو جنباً، ثم أعاده ما دام بمكة.

وأما لو طافه أو أكثره محدثاً أو جنباً ورجع إلى أهله قبل أن يعيده:

فإن كان طافه جنباً.. فعليه أن يعود إلى مكة؛ لأن النقص كثير بسبب الجنابة، فيؤمر بالعود إليها استدراكاً له، ويعود بإحرام جديد؛ لأن الطواف الأوّل صار معتدّاً

وَلَو طَافَ للصَّدَرِ طَاهِراً فِي آخر أَيَّامِ التَّشْرِيقِ بَعْدَمَا طَافَ للرُّكنِ مُحدثاً.. فعَلَيْهِ دمٌ.

وَلَو كَانَ بعدمَا طَافَ لَهُ جنباً.. فدمان.

وَعِنْدَهُمَا: دمٌ فَقَط أَيْضاً.

به في حق التحلل، وليس له أن يدخل الحج بغير إحرام، [٣١٠/ب] فلا بد له من إحرام جديد، وإن لم يعد إليها وبعث بدنه.. أجزأه؛ لكونها جابراً، لكن الأفضل: هو العود.

وإن كان طافه محدثاً؛ فإن عاد وطاف.. جاز، وإن لم يعد وبعث شاة.. فهو أفضل؛ لأنه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء، كذا في «الهداية».

(**ولو طاف للصدر طاهراً في آخر أيام التشريق بعدما طاف للركن محدثاً.. فعليه دم**) – أي: شاة – لأن طواف الصدر لم يتحول إلى طواف الزيارة لأنه واجب، وإعادة طواف الزيارة بسبب الحدث غير واجب، بل مستحب، فلا يتحول الواجب إليه، فلا يلزم ترك الواجب.. فيجب الدم بسبب الحدث في طواف الزيارة.

(**ولو كان**)؛ أي: لو كان طاف للصدر طاهراً في آخر أيام التشريق (**بعدما طاف له**) – أي للركن – (**جنباً.. فدمان**) عند أبي حنيفة، (**وعندهما: دم فقط أيضاً**) كما في الوجه الأوّل، وهذا لأن طواف الصدر يتحول حينئذ إلى طواف الزيارة؛ لأنه مستحق الإعادة لكثرة الجناية بسبب الجنابة، فيصير هو تاركاً لطواف الصدر ومؤخّراً لطواف الزيارة عن أيام النحر، فيجب الدم بترك الصدر بالاتفاق، وبتأخير الآخر عند أبي حنيفة، خلافاً لهما، بناء على أن تأخير النسك عن نسك وتقديمه: يوجب الدم عنده لا عندهما؛ فإذا تحول طواف الصدر إلى طواف الزيارة.. يؤمر بإعادة الصدر ما دام بمكة؛ إقامة للواجب في وقته، لا يؤمر بعده، وتسقط عنه البدنة لإقامة الصدر مقامه وتلغو نيته بأنه للصدر؛ لأنه وجب عليه أفعال الحج على ما رتبه الشرع، والنية على خلاف ذلك.. لغو؛ كمن عليه السجدة الصلاتية إذا سجد للسهو.. تصرف إلى الصلاتية، وهذا بناء على أصل معروف وهو: أنّ كل من وجب عليه طواف وأتى به

وَإِن طَافَ لعمرتِه وسعى مُحدثاً.. يُعيدُهما؛ فَإِن رَجَعَ إِلَى أَهلِهِ وَلم يُعدهما.. فَعَلَيهِ دمٌ، وَلا شَيْءَ لَو أعَادَ الطّوافَ. هُوَ الصَّحِيحُ.

في وقته.. وقع عنه، سواء نواه أو لم ينوه أو نوى به طوافاً آخر؛ فالمحرم إذا دخل مكة فطاف ولم ينو شيئاً أو نوى التطوع.

فإن كان معتمراً.. وقع من العمرة.

وإن كان حاجّاً.. وقع عن طواف القدوم.

وإن كان قارناً.. وقع الطواف الأوّل للعمرة، ثم ما بعده للحج، سواء نوى التطوع أو طوافاً آخر.

وإنما كان ذلك لأن الإحرام قد انعقد لأدائه؛ فإذا أتى به.. وقع عن المستحق، ولم يتغير بنيته كما في مسألة السجدة.

(**وإن طاف لعمرته وسعى محدثاً.. يعيدهما**) ما دام بمكة.

أما إعادة طوافه.. فلتمكن النقصان فيه بسبب الحدث.

وأما إعادة السعي.. فلأنه وإن لم يفتقر إلى الطهارة إلا أنه تابع للطواف؛ لأنه لا يعد قربة بدون الطواف، فيعاد تبعاً له؛ فإذا أعادهما.. لا شيء عليه؛ لارتفاع النقصان.

(**فإن رجع إلى أهله ولم يعدهما.. فعليه دم**) لترك الطهارة، ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل بأداء الركن؛ إذ النقصان يسير، وليس عليه شيء في السعي؛ لأنه أتى به على أثر طواف معتد به.

(**ولا شيء عليه لو أعاد الطواف**)؛ أي: فقط، ولم يعد السعي بقرينة قوله: (**هو الصحيح**)؛ إذ لا خلاف في عدم لزوم شيء فيما لو أعاد الطواف والسعي كليهما، وإنما الخلاف فيما لو أعاد الطواف فقط، فاختار [٣١١/أ] شمس الأئمة السّرخسي والإمام المحبوبي وصاحب «الهداية»: عدم لزوم شيء؛ مستدلين بأن الطهارة ليست بشرط في السعي، وإنما الشرط فيه أن يكون على أثر طواف معتد به، وطواف المحدث معتد به، حتى يتحلل به؛ فإذا أتى به مع تقدم الشرط عليه.. حصل

وَإِن جَامعَ الْمُحرمُ فِي أَحدِ السَّبِيلَيْنِ قبلَ الْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ وَلَو نَاسِياً.. فسدَ حجُّهُ، ويمضي فِيهِ، ويقضيهِ، وَعَلِيهِ دمٌ.

المقصود؛ فإن أعاد تبعاً للطواف.. لكان أفضل، وإلا.. فلا شيء عليه، وهو مختار المصنف أيضاً.

وقال بعض مشايخنا: إذا أعاد الطواف ولم يعد السعي.. كان عليه دم؛ لأنه لما أعاد الطواف.. فقد نقص الطواف الأول، وإذا انتقض ذلك.. حصل السعي قبل الطّواف فلا يعتد به، فيكون تاركاً للسعي.. فيجب عليه دم.

ثم شرع في بيان جناية الإحرام بالجماع، فقال: (**وإن جامع المحرم في أحد السبيلين قبل الوقوف بعرفة، ولو ناسياً**)، أو مكرهاً، أو كانت المرأة نائمة أو مكرهة (.. **فسد حجّه ويمضي فيه**) بأداء أفعاله كمن لم يفسده، (**ويقضيه**) من عام قابل، (**وعليه دم**) لقوله ﷺ لمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج: «يريقان دماً ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج من قابل» هكذا روى عن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم.

وقال الشافعي: يجب بدنة اعتباراً بما لو جامع بعد الوقوف؛ فإن الواجب فيه بدنة على ما سيأتي، والحجة عليه: إطلاق ما رويناه.

فإن قيل: المطلق إلى الكامل والكامل هو البدنة.

قلنا: نعم، إلا أن ههنا مانعاً من الصرف إليه، وهو: أن الجماع قبل الوقوف لمّا كان سبباً للقضاء.. خف معنى الجناية فيه لاستدراك المصلحة الفائتة بسبب القضاء ولو من قابل، فلو أوجبنا البدنة.. لزم إيجاب الجزاء الغليظ في مقابلة جناية خفيفة، وهو مقتضى خلاف الحكمة، بخلاف ما إذا كان بعد الوقوف؛ فإن الجناية فيه لم تخف؛ لعدم وجوب القضاء الجابر فيه، فإيجاب البدنة في مقابلتها.. كان على مقتضى الحكمة، ثم التسوية بين السبيلين في هذا الحكم هو الظاهر.

وَلَيْسَ عَلَيْهِ أَن يفْتَرِقَ عَن زَوجَتِهِ فِي الْقَضَاءِ.

وعن أبي حنيفة: أنه لا يفسد بالجماع في الدبر؛ لقصور معنى الجماع فيه، حتى لا يجب الحدّ عنده.

ووجه الظاهر: أنه كامل من حيث إنه ارتفاق كامل وإن لم يوجب الحد، وهو المناط ههنا.

(**وليس عليه أن يفترق عن زوجته في القضاء**) عندنا: بأن يأخذ كل واحد منهما في طريق غير طريق صاحبه.

وقال مالك: يفترقان إذا خرجا من بيتهما.

وقال زفر: يفترقان إذا أحرما.

وقال الشافعي: يفترقان إذ انتهيا إلى المكان الذّي جامعها فيه.

والأصل فيه: أن الصحابة رضي الله عنهم قالوا: «إذا رجعا للقضاء.. يفترقان».

فمالك: أخذ بظاهر هذا اللفظ، فقال: كما خرجا.. افترقا.

وقال زفر: الافتراق نسك؛ لقول الصحابة، ووقت أداء النسك: بعد الإحرام.

وقال الشافعي: إذا قربا إلى المكان الذي جامعها فيه أن يقعا فيما وقعا فيه لتذاكرهما ذلك فيه، فيفترقان في ذلك الموضع؛ خوفاً عن وقوع الواقعة.

قلنا: إن الجامع – وهو: النكاح بينهما – قائم، فلا معنى للافتراق قبل الإحرام لإباحة الوقاع قبله، ولا بعده أيضاً؛ لأنهما يتذاكران ما لحقهما من المشقة الشديدة [٣١١/ب] بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزاً، فلا معنى للافتراق.

ومراد الصحابة: أنهما يفترقان على سبيل الندب إن خافا على أنفسهما الفتنة؛ كما يندب الشاب إلى الامتناع عن التقبيل في حالة الصوم، لا على سبيل كونه نسكاً من نسك الحج؛ ولأنه ليس نسكاً في الأداء؛ فكذا في القضاء؛ لأن القضاء يحكي عن الأداء.

وَإِن جَامعَ بعدَ الْوُقُوفِ قبلَ الْحلقِ.. لَا يفْسدُ، وَعَلِيهِ بَدَنَةٌ.
وَلَو بعدَ الْحلقِ قبلَ طوافِ الزِّيَارَةِ.. فَعَلَيهِ دمٌ.

(وإن جامع بعد الوقوف قبل الحلق.. لا يفسد حجه وعليه بدنة)، سواء جامعها مرة أو مراراً، في مجلس أو مجلسين، لكنه إذا اختلف.. فالواجب للأوّل: بدنة، وللثاني: شاة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمّد: إن ذبح للأوّل.. فيجب للثاني شاة، وإلا.. فلا يجب عليه شيء لذلك؛ لأنه دخل إحرامه نقصان بالجماع الأوّل، والجماع الثاني صادف إحراماً ناقصاً.. فيكفيه شاة، كذا في «البحر» عن الإسبيجابي و«المبسوط».

ثم هذا أعم مما قبل الرّمي وبعده عندنا.

وقال الشافعي: يفسد حجّه فيما إذا جامع قبل رمي جمرة العقبة اعتباراً بما لو جامعها قبل الوقوف، بجامع أن إحرامه - قبل الرمي والوقوف - كامل، والجماع في الإحرام الكامل مفسد.

ولنا: قوله ﷺ: «من وقف بعرفة.. فقد تم حجّه»؛ أي: أمن من فساده بعده؛ لتأكده بالوقوف؛ لأن التمام من حيث أداء الأفعال ليس بمراد بالاتفاق؛ لضرورة بقاء بعض الأركان.

فإن قيل: لو تم حجه.. لما لزم البدنة.

قلنا: إنما وجبت لقول ابن عبّاس رضي الله عنهما: «حجته تامة وعليه بدنة»، ولا يعرف ذلك إلا سمعاً، ولأنه أعلى أنواع الارتفاق، فيتغلظ موجبه، ولو كان قارناً.. فعليه بدنة لحجّه، وشاة لعمرته، كذا في «الزَّيْلَعيّ».

(ولو) جامع بعد الوقوف والحلق (قبل طواف الزيارة .. فعليه دم)؛ أي: شاة، ولو كان جامع بعد أربعة أشواط منها.. فلا شيء عليه، ولو كان لم يحلق حتى طاف للزيارة أربعة أشواط، ثم جامع.. كان عليه الدم، كذا في «فتح القدير».

وذكر في «الزَّيْلَعيّ» و«الفتح» عن «الغاية» عزوا إلى «المبسوط» و«البدائع»

و«الإسبيجابي»: لو جامع القارن أوّل مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة.. فعليه بدنة للحج، وشاة للعمرة؛ لأن القارن يتحلل من إحرامين بالحلق إلا في حق النساء؛ فإنه محرم بها في حقهن، وهذا مخالف لما ذكره المصنف وغيره من «الهداية» وشروح «القدوري» وأكثر المتون؛ فإنّهم أوجبوا على الحاج شاة بعد الحلق لا بدنة.

وقال في «فتح القدير»: قول من أوجب البدنة أوجه؛ لأن إيجابها ليس إلا بقول ابن عبّاس، والمروي: ظاهره فيما بعد الحلق، ثم المعنى يساعده، وذلك أن وجوبها قبل الحلق ليس إلا للجناية على الإحرام، ومعلوم أن الوطء ليس جناية على الإحرام إلا باعتبار تحريمه له، لا باعتبار تحريمه على غيره، فليس الطيب جناية على الإحرام باعتبار تحريمه الجماع أو الحلق، بل باعتبار تحريمه للطيب، وكذا كل جناية على الإحرام ليست جناية عليه إلا باعتبار تحريمه لها لا لغيرها، فيجب أن يستوي ما قبل الحلق وما بعده في حق الوطء؛ لأن الذي به كان جناية قبله بعينه ثابت بعده، والزائل لم يكن [٣١٢/أ] الوطء جناية باعتباره.

ولا جرم أن المذكور في ظاهر الرواية: إطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف من غير تفصيل بين كونه قبل الحلق أو بعده. انتهى.

ورجح في «البحر» قول من أوجب الشاة بعد الحلق، بما حاصله: أن باب الجناية على الإحرام ينظر فيه إلى كمال الجناية وقصورها؛ ليجب الجزاء بحسبها، والجماع بعد الحلق لما صادف إحراماً ناقصاً لخروجه عنه في حق غير النساء.. صارت الجناية عليه قاصرة، فتوجب الجزاء القاصر وهو الشاة.

ولا يخفى عليك: أن هذا لا يوجه إلا بعد منع قول ابن الهمام: والزائل لم يكن الوطء جناية باعتباره.

هذا وفي «الزَّيْلَعيّ» عن الوبري: أن القارن لو جامع بعد الحلق قبل طواف الزيارة.. تجب عليه بدنة للحج، ولا شيء عليه للعمرة؛ لأنه خرج من إحرامها بالحلق وبقي إحرام الحج في حق النساء.

وَكَذَا لَو قبَّلَ أَو لمسَ بِشَهْوَةٍ وَإِن لم يُنزِلْ.

وَكَذَا لَو جَامعَ فِي عمرتِهِ قبلَ طوافِ الْأَكْثرِ وفسدت وقضاها.

وقال: وهو مشكل؛ لأنه إذا بقي محرماً في الحج.. فكذا في العمرة.

وتعقبه في «فتح القدير»: بأن الصواب قول الوبري؛ لأن إحرام العمرة لم يعهد بحيث يتحلل منه بالحلق من غير النساء ويبقى في حقهن، بل إذا حلق بعد أفعالها.. حل بالنسبة إلى كلّ ما حرم عليه، وإنما عهد ذلك في إحرام الحج؛ فإذا ضم إحرام الحج إحرام العمرة.. استمر كلٌّ على ما عهد له في الشرع؛ إذ لا يزيد القران على ذلك الضم فينطوي بالحلق إحرام العمرة بالكلية، فلا يكون له موجب بسبب الوطء، بل للحج فقط.

ولا يخفى عليك: أن هذا مخالف لإطلاق ما مر من «المبسوط» و«البدائع» و«الإسبيجابي» من قولهم أن القارن يتحلل من إحرامين بالحلق إلا في حق النساء، إلا أن يمنع إطلاق هذا **(وكذا)**؛ أي: عليه دم **(لو قبّل أو لمس بشهوة، وإن)** — وصلية - **(لم ينزل)** على رواية «الأصل» و«المبسوط».

وصحّح في «الجامع الصغير» «لقاضي خان»: اشتراط الإنزال، قال: ليكون جماعاً من وجه، وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج.

وعن الشافعي: أنه يفسد إحرامه في جميع ذلك إذا أنزل؛ اعتباراً بالصوم.

ولنا: أن فساد الحج يتعلق بالجماع، ولهذا لا يفسد سائر المحظورات بالإجماع، وهذا ليس بجماع مقصود، فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع، إلا أن فيه معنى الارتفاق بالمرأة، وذلك محظور الإحرام، فيلزمه الدم، بخلاف الصّوم؛ لأن المحرم فيه قضاء الشهوة، ولا يحصل بدون الإنزال فيما دون الفرج.

(وكذا لو جامع في عمرته قبل طواف الأكثر)؛ للنقصان الحاصل فيها، **(وفسدت)** عمرته لحصول الجناية قبل إدراك الأركان، فيمضي فيها بإتيان أفعالها كما يمضي في صحيحها.

(وقضاها) بعد المضي بها.

وَإِن بعدَ طوافِ الْأَكْثَرِ.. لزمَ الدَّمُ وَلَا تفْسدُ.
وَلَا شَيْءَ إِن أَنزلَ بِنَظَرٍ، وَلَو إِلَى فرجٍ.
وَإِن أَخَّرَ الْحلقَ أَو طوافَ الزِّيَارَةِ عَن أَيَّامِ النَّحْرِ.. فَعَلَيهِ دمٌ، خلافاً لَهما.
وَكَذَا الْخلافُ لَو أَخَّرَ الرَّمْيَ.

(**وإن**) كان الجماع (**بعد طواف الأكثر.. لزم الدم، ولا تفسد**) عمرته.

وقال الشافعي: تفسد في الوجهين، وعليه بدنة؛ اعتباراً بالحج بناء على أن العمرة فرض عنده كالحج.

قلنا: إنها سنة، فكانت أحط رتبة منه، فيجب الشاة فيها والبدنة في الحج إظهاراً للتفاوت.

فإن قيل: إن طواف الزيارة فرض مع أنه لو جامع بعد ما طاف لها أربعة أشواط.. لم يجب عليه شيء، وإيجاب [٣١٢/ب] الدم فيما نحن فيه تفضيل السنة على الفرض.

قلنا: إنما أوجبناه فيه بناء على أن طواف العمرة قبل التحلل، فكان ارتكاب المحظور في محض الإحرام، فيجب الدم، بخلاف طواف الزيارة فإنها بعد التحلل بالحلق.

غايته: أن حكمه تأخر في حق النّساء فقام أكثر أشواطه مقام كله فكأن المحظور وقع بعد الإحرام، ولا يلزم منه تفصيل السنة على الفرض.

(**ولا شيء إن أنزل بنظر ولو**) — وصلية - (**إلى فرج**) امرأة؛ لأن المحرم وهو الجماع لم يوجد.

(**وإن أخر الحلق أو طواف الزيارة عن أيام النحر.. فعليه دم**) عند أبي حنيفة (**خلافاً لهما، وكذا الخلاف لو أخر الرمي**)؛ أي: لو أخر رمي الجمرة العقبة عن يوم النحر، ورمي الجمار من اليوم الثاني إلى الثالث، ومن الثالث إلى الرابع.

أَو قدَّمَ نسكاً على نُسُكٍ هُوَ قبلَهُ.

وَإِن حلقَ فِي غيرِ الْحرمِ لحجٍّ أَو عمْرَةٍ.. فَعَلَيهِ دمٌ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ.

(**أو قدم نسكاً على نسك هو قبله**)؛ كالحلق قبل الرمي مفرداً أو غيره، ونحر القارن أو المتمتع قبل الرمي، وحلقهما قبل الذبح.

لهما: أنّ ما فات.. مستدرك بالقضاء، ولا يجب مع القضاء شيء آخر.

وله: ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه: «من قدم نسكاً على نسك.. فعليه دم»؛ ولأن التأخير عن المكان يوجب الدم فيما هو مؤقت بالمكان؛ كالإحرام إذا تأخر عن ميقاته، فكذا التأخير عن الزمان فيما هو مؤقت بالزّمان احتياطاً.

(**وإن حلق**) في يوم النحر (**في غير الحرم**)؛ أي: في الحل، وإنما قلنا: في أيام النحر؛ لأنه لو حلق في غير الحرم بعد أيام النحر.. فعليه دمان عند أبي حنيفة، ودم عند محمد في الحج والعمرة، كذا في «الزَّيْلَعِيّ».

(**لحج أو عمرة.. فعليه دم خلافاً لأبي يوسف**).

والذي ظهر منه: أن المسألتين خلافية، وقيل: خلاف أبي يوسف في المعتمر لا في الحاج؛ بناء على أن محمّداً ذكر في «الجامع الصغير» قول أبي يوسف في المعتمر ولم يذكره في الحاج، والأصح: أنّها خلافية على ما في «الهداية»؛ أي: عندهما يجب الدم فيها، وعند أبي يوسف: لا يجب شيء.

وتوضيح الخلاف: أن الحلق للحج يتوقت بالزمان والمكان عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف: لا يتوقت بواحد منهما، وعند محمد: يتوقت بالمكان دون الزمان، وعند زفر: بالعكس لأبي يوسف - أن الحلق غير مختص بالحرم - لأن النبي ﷺ وأصحابه أحصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم، ولأن الحلق الذي هو نسك في أوانه بمنزلة الحلق الذي هو جناية قبل أوانه، فكما أن ذلك لا يختص بزمان.. فكذا هذا.

فَلَو عَادَ الْمُعْتَمِرُ بعدَ خُرُوجِهِ وَقصَّرَ.. فَلَا دمَ إِجْمَاعاً.

وَلَو حلقَ الْقَارِنُ قبلَ الذّبْحِ.. لزمَهُ دمانِ.

وَعِنْدَهُمَا: دمٌ.

وَالدَّمُ حَيْثُ ذُكِرَ: شَاةٌ، تجزىءُ فِي الْأُضْحِيةِ.

وَالصَّدقةُ: مَا يجزىءُ فِي الْفِطْرَةِ.

ولهما: أن الحلق لما جعل محلّلاً.. صار كالسّلام في آخر الصّلاة؛ فإنه من واجباتها وإن كان محللاً، فإذا صار نسكاً.. اختص بالحرم كالذبح، وكذا في الزمان، ولا حجة لأبي يوسف فيما رواه؛ لأن المحصر لا يجب عليه الحلق، وإنما حلق ﷺ في الحديبية ليعرف استحكام عزمه على الرجوع، ولأن بعض الحديبية حرم.. فلعلهم حلقوا فيه.

وإنما قلنا: إن الحلق للحج؛ لأن الحلق للعمرة لا يتوقت بالزمان بالإجماع؛ لأن أفعالها تتوقّت به، وتتوقت بالمكان عند أبي حنيفة ومحمّد، وقال أبو يوسف: لا تتوقت.

(فلو عاد المعتمر) إلى الحرم (بعد خروجه) من [٣١٣/أ] الحرم بدون التقصير (وقصر) في الحرم بعد عوده إليه (.. فلا دم) عليه (إجماعاً)؛ لأنه أتى به في مكانه، فلا يلزم ضمانه، ولو فعل الحاج ذلك.. لم يسقط عنه دم التأخير عند أبي حنيفة.

(ولو حلق القارن قبل الذبح.. لزمه دمان) عند أبي حنيفة: دم بالحلق في غير أوانه – وهو: دم القران – ودم بتأخير الذبح عن الحلق؛ لأن تأخير النسك عن وقته يوجب الدم عنده.

(وعندهما: دم) واحد للقران فقط؛ لأن تأخير النسك لا يوجب شيئاً عندهما.

(والدم حيث ذكر: شاة تجزئ في الأضحية)؛ أي: يراد به شاة كذلك.

(والصّدقة: ما يجزئ في الفطرة) على ما سبق ذكره.

* * *

(فصلٌ)

إِن قتلَ محرمٌ صيدَ البِّر، أَو دلَّ عَلَيْهِ مَن قَتلَهُ.. فَعَلَيهِ الْجَزَاءُ.

(فصل)

في بيان الجناية على الإحرام بسبب الصيد

وهو نوع آخر عما سبق من أنواع الجناية.

(**إن قتل المحرم صيد البر**)؛ أي: ما يكون توالده ومثواه في البر؛ قيّده بالبر؛ لأن صيد البحر حلال؛ لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾، والصيد: هو الممتنع المتوحش في أصل الخلقة، واستثنى رسول الله ﷺ الخمس الفواسق - على ما سيأتي ذكره في الكتاب - فإنها مبتدئة بالأذى، فيجوز قتلها في كلّ حال، ولا فرق في الصيد بين المملوك والمباح والمأكول وغيره لتناول اسم الصيد ذلك كلّه.

(**أو دل**) المحرم (**عليه**)؛ أي: على الصّيد (**من قتله**)، سواء كان القاتل حلالاً أو حراماً (.. **فعليه**)؛ أي: على الدال المحرم (**الجزاء**).

أما وجوبه بالقتل: فلقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾.

وأما بالدلالة: فلما رويناه من حديث أبي قتادة في باب الإحرام الذي أخرجه الشيخان، وحكي عن عطاء الإجماع: على أن على الدال الجزاء، ولأن الدلالة من محظورات الإحرام، فإنها تفوّت الأمن من الصيد؛ لأنه آمن بتوحشه وتواريه، فصارت كالإتلاف، ولأن المحرم التزم الامتناع عن التّعرض، فيضمن بترك ما التزمه؛ كالمودع إذا تعدّى بدلالته السّارق على الوديعة.

وقال الشافعي: لا جزاء في الدّلالة على الدال أصلاً؛ لأن الجزاء يتعلّق بالقتل، والدّلالة ليست بقتل، فأشبه دلالة الحلال غيره على الصّيد في الحرم أو خارجه، فإنها لا توجب شيئاً على الدال، سواء كان المدلول حلالاً أو حراماً، على ما في «العناية».

وَهُوَ: قيمَةُ الصَّيْدِ بتقويمِ عَدْلَيْنِ.

والحجة عليه ما رويناه وما ذكرناه، وقياسه على الحلال فاسد؛ لأن الحلال لم يلتزم الامتناع عن التعرض حتى يضمن بترك ما التزمه، بخلاف المحرم؛ فإنه التزم التّعرض كالمودع، فصارّ الحلال كالأجنبي إذا دلّ السارق على مال إنسان.. فإنه لا يضمن.

وعن أبي يوسف وزفر: أن في دلالة الحلال صيد الحرم ضماناً على ما في «الزَّيْلَعيّ» فعلى هذا نمنع قول الشافعي.

ثم الدّلالة الموجبة للجزاء:

- أن لا يكون المدلول عالماً بمكان الصّيد.
- وأن يصدِّقَه في الدلالة، حتى لو لم يكن عالماً بمكانه أو لم يصدقه.. لا ضمان عليه.
- وأن يتصل القتل بدلالته هذه، حتى لو لم يتصل.. لا ضمان عليه.
- وأن يبقى الدال محرماً إلى أن يقتل المدلول.
- وأن يقتله المدلول قبل [٣١٣/ب] أن يفلت، حتى لو صدقه ولم يقتله فانفلت، ثم قتله بعد ذلك.. لم يكن على الدال شيء؛ لأن ذلك بمنزلة جرح اندمل.

(وهو)؛ أي: الجزاء (قيمة الصّيد) عند أبي حنيفة وأبي يوسف، ويعرف ذلك (بتقوم عدلين).

وفي «العناية»: يقومه ذوا عدل من حيث إنه صيد لا من حيث ما زاد عليه صنعة؛ فإذا قتل المحرم بازيه المعلم.. فعليه قميته غير معلم، بخلاف ما إذا كانت الزيادة خلقة لا صنعة؛ كما إذا كان طير يصوّت فازداد قيمته لذلك؛ فإن في اعتبار ذلك روايتين:

في رواية لا يعتبر؛ لأنه ليس من معنى الصيدية في شيء.

فِي مَوضِعِ قَتلِهِ، أَو فِي أقربِ مَوضِعٍ مِنْهُ إِن لم يكن لَهُ فِيهِ قيمَةٌ.

وفي رواية أخرى: يعتبر؛ لأنه وصف ثابت بأصل الخلقة كالحمام إذا كان مطوّقاً.

وبخلاف ما إذا قتل بازي الغير المعلم، حيث تجب قيمته معلّماً؛ لأن وجوب القيمة هناك باعتبار الماليّة، وماليّته بكونه منتفعاً به، وذلك يزداد بكونه معلماً فيدخل في الضمان، كذا في «النهاية».

والمراد بالعدل ههنا: من له معرفة وبصارة بقيمة الصيد، لا العدل في باب الشهادة، وقيّد بالعدلين.

وقد قالوا: الواحد يكفي والمثنى أولى؛ لأنه أحوط وأبعد من الغلط كما في حقوق العباد.

وقيل: يعتبر المثنى هنا – أي: في جزاء الصيد – بالنص، كذا في «الهداية»، والمراد بالنص: قوله تعالى: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ﴾.

فالفرقة الأولى: حملوا هذا العدد في النص على الأولوية؛ بناء على أن المقصود به زيادة الإحكام والإتقان.

وقال ابن الهمام: الظاهر الوجوب، وقصد زيادة الإحكام والإتقان لا ينافيه، بل قد يكون داعيته.

(في موضع قتله)، وفي زمان قتله أيضاً؛ لأن القِيَم تختلف باختلاف الأماكن والأزمنة.

(أو في أقرب موضع منه)؛ أي: إلى موضع قتله (إن لم يكن له)؛ أي: للصيد (فيه)؛ أي: في موضع قتله (قيمة) بأن كان في برية لا يصاد فيها صيد؛ والمراد: قيمته من حيث إنه صيد لا من حيث وصفه على ما ذكرناه آنفاً.

ثُمَّ إِن شَاءَ.. اشْترى بهَا هَدياً إِن بلغت فذبحَهُ في الْحرمِ.

وَإِن شَاءَ.. اشْترى بهَا طَعَاماً فَتصدَّق بِهِ على كلِّ فَقيرٍ نصف صَاعٍ مِن بُرَّ أَو صَاعاً من تمرٍ أَو شعيرٍ لَا أقلَّ.

وَإِن شَاءَ.. صَامَ عَن طَعَامِ كلِّ فَقيرٍ يَوْماً.

(**ثم إن شاء**)؛ أي: إذا ظهر قيمة الصيد بتقويم العدلين.. فالقاتل بعده مخيّر في القيمة؛ إن شاء (**اشترى بها**) – أي: بالقيمة - (**هدياً إن بلغت**) القيمة هدياً (**فذبحه في الحرم**).

(**وإن شاء اشترى بها طعاماً فتصدّق به على كل فقير نصف صاع من برّ أو صاعاً من تمر أو شعير لا أقل**) كما في صدقة الفطر.

(**وإن شاء.. صام عن طعام كل فقير يوماً**)؛ لأنه لا قيمة للصّوم، فلا يمكن بما له قيمة، وهو الفتوى، فقدرناه بالطّعام، وقد عهد في الشرع إقامة طعام مسكين مقام صوم يوم كما في باب الفدية وكفارة الظهار.

ثم إذا اختار الهدي.. فعليه الذبح في الحرم، ويتصدّق بلحمها على الفقراء، ويجوز ذبحه في غير الحرم إذا تصدق باللحم على الفقراء على الوفاء: بأن أعطى لكل مسكين من اللحم ما يساوي نصف صاع من برّ.

بخلاف: ما إذا ذبح في الحرم حيث يخرج عن العهدة بمجرد الإراقة حتى إذا سرق أو تلف بعد الذبح.. لا يجب عليه شيء.

وفيما إذا ذبح في غير الحرم.. تجب عليه قيمته؛ لأن الإراقة لم تعتبر في غير الحرم؛ لاختصاصها به، ويتصدق بالقيمة.

وإذا اختار الإطعام.. يطعم في [٣١٤/أ] أي موضع شاء؛ لأنه قربة معقولة المعنى.

وإذا اختار الصوم.. يجوز في أي موضع شاء أيضاً بالإجماع؛ لأنه عبادة قهر النفس؛ ولا تختلف باختلاف المكان.

فَإِن فَضَلَ أَقَلُّ مِن طَعَامِ فَقيرٍ.. تصدَّقَ بِهِ أَو صَامَ عَنهُ يَوْماً كَامِلاً.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: الْجَزَاءُ نَظِيرُ الصَّيْدِ فِي الجُثَّةِ فِيمَا لَهُ نَظِيرٌ، ....

(**فإن فضل أقل من طعام فقير.. تصدّق به أو صام عنه يوماً كاملاً**)؛ لأن الصوم في أقلّ من يوم غير مشروع، وهذا - أي اعتبار الجزاء بقيمة الصيد - قول أبي حنيفة وأبي يوسف.

(**وعند محمد**) - وهو قول الشافعي -: (**الجزاء نظير الصيد في الجثة فيما له نظير**)؛ أي: في المنظر.

واختلف في تعيين قول محمد:

حكى الطحاوي عنه: أن الخيار إلى الحكمين في تعيين واحد من الهدي والإطعام والصوم؛ فإن حكما عليه بالهدي.. نظر القاتل بعد تحكيمهما بالهدي إلى نظيره من النعم من حيث الخلقة:

إن كان الصيد مما له نظير، سواء كانت قيمة نظيره مثل قيمته، أو أقلّ، أو أكثر.. لا ينظر إلى القيمة.

وإن لم يكن له نظير كسائر الطيور.. تعتبر قيمته كقول الإمامين.

وحكى الكرخي عنه أن الخيار إلى القاتل، غير أنّه إن اختار الهدي.. تعيّن النظير فيما له نظير.

وعند الشافعي: يجب النظير ابتداء من غير اختيار أحد، وله أن يطعم، ويكون الطعام بدلاً عن النظير لا عن الصّيد، كذا في «فتح القدير».

والذي ظهر من «الهداية»: قول الطحاوي حيث قال: والجزاء عند أبي حنيفة وأبي يوسف: أن يقوِّمَ الصيدَ ذوا عدل في المكان الذي قتل فيه، ثم القاتل مخير في الفداء:

إن شاء ابتاع هدياً إن بلغت القيمة هدياً وذبحه.

وإن شاء اشترى بها طعاماً وتصدّق على كلّ مسكين نصف صاع من بر، أو صاعاً من تمر أو شعير.

وإن شاء صام.

وقال محمد والشافعي: يجب في الصّيد النظير فيما له نظير، وما ليس له نظير.. يجب فيه القيمة عند محمد، وكان قوله فيه كقولهما.

ثم الخيار إلى القاتل في أن يجعله هدياً أو طعاماً أو صوماً عندهما، وإلى الحكمين في ذلك عند محمد والشافعي:

فإن حكما بالهدي.. يجب النظير فيما له نظير، وفيما ليس له نظير.. تجب القيمة كما هو عندهما.

وإن حكما بالطعام أو بالصيام.. فعلى ما قال أبو حنيفة وأبو يوسف. انتهى ملخصاً.

فقد جعل الخيار في تعيين واحد من الثلاثة إلى الحكمين عند محمّد، ثم جعل النظر إلى النظير إلى القاتل؛ حيث قال: فإن حكما يجب بالهدي يجب النظير.

وكذا في «النّهاية» حيث قال: الاختلاف في هذه المسألة في فصول:

أحدها: أن الواجب على المحرم القاتل قيمة الصيد في الموضع الذي قتل فيه عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد والشافعي: يجب النظير فيما له نظير في المنظر لا في القيمة.

والثاني: أن الذي إلى الحكمين تقويم الصيد؛ فإذا ظهرت قيمته فالخيار إلى القاتل بين التكفير بالهدي والإطعام والصوم في قولهما، وقال محمد: الخيار إلى الحكمين، وإذا عينا نوعاً عليه.. يلزمه التكفير به بعينه.

والثالث: يجوز للمحرم أن يختار الصّوم مع القدرة على الهدي والإطعام عندنا، لا يجوز عند زفر.

فَفِي الظَّبي: شَاةٌ، وَفِي الضَّبُعِ شَاةٌ، وَفِي الأَرنبِ: عَنَاقٌ، وَفِي اليَربوعِ: جَفرةٌ، وَفِي النَّعامةِ: بَدَنَةٌ، وَفِي حمار الْوَحْشِ: بقرةٌ.

والرّابع: إذا اختار الطعام: فالمعتبر قيمة الصّيد يشترى به الطعام عندنا، وعند الشافعي: المعتبر فيه قيمة النظير وهو قول محمد أيضاً، بناءً على أصلهما[٣١٤/ب]: أن الواجب هو النظير.

والخامس: إذا اختار الصّيام.. صام مكان نصف كل صاع يوماً عندنا، وعند الشافعي: يصوم مكان كل مدّ يوماً. انتهى.

ثم شرع إلى بيان ما له نظير (ففي الظبي: شاة، وفي الضبع: شاة، وفي الأرنب: عناق) العناق: هو الأنثى من أولاد المعز، (وفي اليربوع: جفرة): وهي التي بلغت أربعة أشهر من أولاد المعز أنثى، (وفي النعامة: بدنة، وفي حمار الوحش: بقرة) واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ ومثله من النعم ما يشابه المقتول صورة؛ لأن القيمة لا تكون نعماً، وروي عن الصّحابة أنهم أوجبوا النّظير من حيث المنظر في النّعامة وحمار الوحش والظبي والأرنب كما ذكر.

ولهما: أنّ الله تعالى أطلق بالمثل في النص، والمثل المطلق في عرف الشرع.. يراد به المشارك في النّوع وهو: المثل صورة ومعنى، أو المشارك في القيمة، والأوّل غير مراد بالإجماع، فيراد الثاني.

وأما المثل صورة فقط.. فلا تعتبر في الشرع أصلاً، ألا ترى أنه إذا أتلف مال إنسان.. يجب عليه مثله إن كان مثلياً لإمكان اعتبار المثل صورة ومعنى فيه، وإلا.. فتجب قيمته؛ لأنه مثل معنى فيقوم مقامه.

ولا يعتبر مثله صورة فقط، حتى إذا أتلف دابّة غيره.. لا تجب عليه قيمتها ولا دابة أخرى مثلها مع اتحاد الجنس؛ لعدم إمكان المماثلة؛ لاختلاف المعاني فيها، فما ظنك مع اختلاف الجنس؟!

فإذا لم يكن الفرس مثلاً للفرس مع اتحاد الجنس.. فكيف تكون البقرة مثلا للحمار الوحش؟،

وكيف تكون الشاة مثلاً للظبي والضبع مع اختلاف الجنس؟!.

فوجب حل المثل على المثل معنى، لا على المثل صورة؛ لعدم عرف الشرع فيه أصلاً، ولأن المثل معنى مرادٌ بالإجماع فيما لا مثل له، فلا يكون المثل صورة مراداً، وإلا.. لزم عموم المشترك، أو الجمع بين الحقيقة والمجاز، وكلاهما غير جائز على ما صرّحوا به.

فإن قيل: إن المثل ليس بمشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى، ولا هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر حتى يلزم ما ذكرتم من المحذورين بل هو مطلق يتناولهما؛ كالرقبة: تتناول المؤمنة والكافرة، فيدخل تحته المثل المطلق الصوري والمعنوي؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ دخل ما له مثل صورة ومعنى كما في المثليات، وما له: مثل معنى فقط كالقيميات.

أجيب: بأن المطلق هو الدال على الماهية فقط من حيث هي، بلا تعرّض إلى الصفات، لا بالنفي ولا بالإثبات، وذلك يتحقق تحت كل فرد من أفراده المحتملة، فلو كان المثل دالاً على المطلق لوجب النعامة عن النعامة، وليس كذلك، بل هو حقيقة عرفية في المطلق، ومجاز في غيره، والمجاز ههنا: مراد بالإجماع، فلا يكون غيره مراداً، وإلا.. لزم ما ذكرناه من المحذور، ولأن المثل المعنوي: أعم ممّا له نظير وما ليس له نظير، والمثل الصّوري: خاص لما له نظير فقط، والعمل بما هو أعم.. أولى، ومعنى النص هكذا، فجزاء هو قيمة ما قتل من النعم الوحش؛ لأن المثل فيه بمعنى القيمة على ما ذكرناه، وقوله: من النعم [٣١٥/أ] بيان لما قتل لا المثل، والمراد بالنعم: هو النعم الوحش؛ لأن الجزاء إنما يجب بقتل الأهلي، والمراد بما روي: التقدير باعتبار القيمة لا باعتبار أعيانها؛ إذ لا مماثلة بين الضبع والشاة خلقة.

وَمَا لَا نَظِيرَ لَهُ.. فكقولهما.

والعامدُ وَالنَّاسِي، والعائدُ والمبتدىءُ فِي ذَلِك سَوَاءٌ.

ثم وجه أبي حنيفة وأبي يوسف في جعل التخيير إلى القاتل بعد ظهور القيمة بتقويم العدلين: أن التخيير شرع رفقاً لمن عليه، فيكون الخيار إليه كما في كفارة اليمين.

ووجه محمد والشافعي في جعله إلى الحكمين: قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ لأن هذا: إما تفسير للضمير المجرور في ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ﴾، أو: مفعول لحكم الحكم على أن يكون بدلاً عن الضمير المجرور محمولاً على محله؛ أي: يحكم بالجزاء ذوا عدل هدياً، وفي ذلك تنصيص على أن التّعيين إلى الحكمين.

ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة أو في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾، فيكون الخيار إلى الحكمين.

قلنا: إنما يصح استدلالكم بهذه الآية على ما ذكرتم أن لو كان «كفارة» عطفت على «هدياً» وليس كذلك لاختلاف إعرابهما، بل هي معطوفة على قوله: «فجزاء» بدليل أنه مرفوع ، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ لكونه مرفوعاً، فلم تكن في الآية دلالة على اختيار الحكمين في الطعام والصّيام، فكذا في الهدي أيضاً؛ لعدم القائل بالفصل.

(وما لا نظير له فكقولهما)؛ أي: قول محمد فيه كقول الإمامين في إيجاب القيمة مثل العصفور والحمام.

(والعامد والناسي) قاتلين كانا أو دالّين (والعائد والمبتدئ)؛ أي: العائد في الحج والمتبدئ فيه ، وكذلك العائد في القتل والمبتدئ فيه، كذا في «الزَّيْلَعيّ».

والذي ظهر من «النهاية» و«العناية»: المراد بالعائد والمبتدئ: هو الثاني.

(في ذلك)؛ أي: في وجوب الكفارة (سواء).

أما العائد والناسي: فلأن هذا ضمان يعتمد وجوبه الإتلاف؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ وكل ضمان كذلك.. فالعائد فيه كالناسي كما في غرامات الأموال.

والتقييد بالعمد في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ﴾ - الآية - لأجل الوعيد المذكور في آخر الآية وهو قوله تعالى: ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾ لا للاحتراز عن النّاسي.

فإن قيل: ليس هذا كغرامات الأموال، ألا ترى أن رجلين إن اشتركا في إتلاف شاة الغير.. كان على كل منهما نصف القيمة، وإن اشتركا في قتل صيد.. كان على كل منهما جزاء كامل.

أجيب: بأن مناط الإلحاق مدارية الإتلاف للضمان، وقد وجد ذلك، والاتحاد من جميع الجهات يرفع التعدد ويبطل القياس.

فإن قيل: هذا تعليل في مقابلة النص المذكور؛ لأنه صرّح فيه على المتعمد وهو مقابل الناسي.

أجيب عنه: بأن التخصيص بالذكر لا يدّل على نفي الحكم عما عداه، فجاز أن يثبت حكم النسيان بدليل آخر وهو قوله ﷺ: «الضبع صيد وفيه شاة» من غير فصل بين عمد ونسيان، والمراد: «وفيه»: قيمة الشاة لما بيناه.

وأما العامد والمبتدئ في القتل؛ فلأن العلة الموجبة للكفارة كما وجدت ابتداء [٣١٥/ب].. فقد وجدت في المرة الثانية أيضاً، فلو تخلف الحكم عنه.. بطلت العلة، فيجب عليه جزاء آخر كما قلنا في سائر المحظورات، كذا في «النّهاية» **فإن قيل**: قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ فقد جعل كلّ جزائه انتقام الله تعالى، فلا يكون له موجب آخر سواء.

أجيب: بأن هذا متمسك ابن عباس وداود الظّاهري في مذهبهما أن موجب العامد أن يقال له: اذهب فينتقم الله تعالى منك، ولكنا نقول: المراد منه إذا عاد

وَإِن جرحَ الصَّيْدَ، أَو قطعَ عضوَهُ، أَو نتفَ شَعرهُ.. ضمنَ مَا نقصَ مِن قِيمَتِهِ.

مستحلاً له أو مستخفاً به كما قالوا في قوله تعالى في باب الربا: «ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» وأما إذا لم يكن كذلك.. فعليه الجزاء عملاً بدلالة النص.

(وإن جرح الصيد أو قطع عضوه أو نتف شعره.. ضمن ما نقص من قيمته) اعتباراً للبعض بالكل كما في حقوق العباد؛ فإن إتلاف مال إنسان يوجب ضمانه، لو كلاً.. فكلاً أو بعضاً.. فبعضاً، هذا فيما إذا لم يمت من الجرح بقرينة مقابلته لما سبق، ولو مات من جرحه.. تجب كمال القيمة.

ولو غاب ولم يعلم مات أو لم يمت.. فالقياس ضمان ما نقص للشك في سبب كمال الجناية، وفي الاستحسان: يضمن جميع القيمة احتياطاً؛ كمن أخرج صيداً من الحرم، ثم أرسله، ولا يدري دخل الحرم أم لا.. تجب قيمته؛ لأن جزاء الصيد يسلك فيه مسلك العبادة من وجه.

ولو جرح فبرأ منه.. لا يسقط الجزاء ببرئه؛ لأن الجزاء يجب بإتلاف جزء من الصيد، وبالاندمال لا يتبين أن الإتلاف لم يكن، بخلاف ما إذا جرح آدمياً فاندملت جراحته ولم يبق لها أثر؛ لأنه لا ضمان عليه؛ لأن الضمان هناك إنما يجب لأجل الشين، وقد ارتفع بالاندمال، كذا في «البحر» عن «البدائع».

والظاهر منه: لا يسقط الجزاء ببرئه؛ بقي لها أثر أو لم يبق، إلا في الآدميّ حيث يسقط الجزاء فيه ببرئه إن لم يبق أثر، وهكذا في «الغاية» عزوا إلى «البدائع».

لكنه قال في «الزَّيْلَعيّ»: إذا برأ منه وبقي أثره.. يضمن ما نقص من الصيد، وأما إذا لم يبق له أثر.. لم يضمن؛ لزوال الموجب كما في جرح الآدميّ.

وقال أبو يوسف: يلزمه صدقة للألم.

وَإِن نتفَ رِيشَهُ، أَو قطعَ قوائمَهُ فَخرجَ عَن حيِّزِ الامتناعِ.. فَعَلَيهِ قِيمَتُهُ كَامِلَةً.

وَإِن حَلَبَهُ فقيمَةُ لبنهِ.

وَإِن كسرَ بيضَهُ.. فقيمةُ الْبيضِ.

وَإِن خرجَ مِنَ الْبيضِ فرخٌ ميتٌ.. فقيمةُ الفرخِ.

وعلى هذا: لو قلع سن صيد أو ضرب عينه فابيضت، فنبت له سنّ أو زال البياض وانجلت عينه، أو نتف شعره فنبت مكانه شعر أو ريش، ولو جرحه فكفر، ثم قتله.. كفّر أخرى، فلو لم يكفر حتى قتله.. وجب عليه كفارة واحدة، وما نقصته الجراحة الأولى ساقط.

(**وإن نتف ريشه أو قطع قوائمه فخرج عن حيّزِ الامتناع.. فعليه قيمة كاملة**)؛ لأنه فوّت عليه الأمن بتفويت آلة الامتناع فيغرم جزاءه، ثم لو عاد.. لزمه جزاء آخر، وإن عاد قبل أداء الأول.. يكفيه الجزاء الواحد كما مرّ مراراً.

(**وإن حلبه.. فقيمة لبنه**)؛ لأنه من أجزاء الصيد فيعتبر بكله.

(**وإن كسر بيضه.. فقيمة البيض**)؛ لأنه أصل الصيد فأعطي له حكمه في إيجاب الجزاء، إلا أن يفسد؛ لأنه حينئذ خرج عن استعداد كونه صيداً.. فلا يوجب [٣١٦/أ] شيئاً.

(**وإن خرج من البيض فرخ ميت.. فقيمة الفرخ**) حياً في الاستحسان، والقياس: أن لا يغرم سوى البيضة؛ لأن حياة الفرخ غير معلومة.

وجه الاستحسان: أن البيض معد ليخرج منه الفرخ الحي، والكسر قبل أوانه سبب لموته، فيحال الموت على الكسر احتياطاً، كذا في «الهداية».

وذكر في «العناية»: هذا فيما إذا لم يعلم أنّ موته بسبب الكسر أو لا، وأما إذا علم أن موته بسبب الكسر.. فتجب قيمته مطلقاً، وإذا علم أن موته كان قبل الكسر.. فلا شيء عليه.

وَلَا شَيْءَ بقتلِ غرابٍ وحِدْأَةٍ وذئبٍ وحيَّةٍ وعقربٍ وفأرةٍ وكلبٍ عقورٍ.

وفي كلامه: إشارة إلى أنه لو نفّر صيداً عن بيضه ففسد البيض.. ضمنه إحالةً للفساد عليه، ولو لم يفسد وجرح منه فرخ وطار.. لا شيء عليه.

وكذا إذا أخذ بيض الصيد ووضعه تحت دجاجة ففسد.. ضمنه، وإلا.. لا، كذا في «فتح القدير».

ثم إذا ضمن قيمة الفرخ الميت.. لا يجب عليه في البيض شيء؛ لأن ضمانه ليس لذاته، بل باعتبار أنه سبب الفرخ، حتى لا يجب ضمانه إذا كان ندراً أو كانت البيضة ندرة؛ فإذا ضمن الفرخ.. سقط ضمان البيض.

بخلاف ما إذا ضرب بطن ظبية فألقت جنيناً ميتاً وماتت الظبية.. فإنه يجب عليه قيمة الظبية والجنين الميت معاً للاحتياط؛ فإن ضمان الصيد مقصود لذاته للاحتياط، فيجب في موضع الشك.

بخلاف ما إذا ضرب بطن جارية فألقت جنيناً ميتاً وماتت الجارية.. حيث يلزمه قيمة الجارية فقط لا الجنين؛ فإن الضمان الواجب لحق العباد غير مبني على الاحتياط، فلا يجب في موضع الشك، حتى لو علم أن جنين الجارية مات من ضربه.. ضمن قيمته أيضاً.

(ولا شيء بقتل غراب)؛ أي: ما يأكل الجيف على ما روي عن أبي يوسف؛ لأنه يبتدئ بالأذى، بخلاف العقعق؛ فإنه ليس بغراب.. حتى يجب الضّمان بقتله، ولا يبتدئ بالأذى، وكذا الغراب الذي يأكل الزرع.. فإنه يجب الضمان بقتله، على ما في «العناية».

(وحدأة) - بكسر الحاء مثل عنبة - طائر خبيث، كذا في «المصباح»، (وذئب وحية وعقرب وفأرة وكلب عقور) لما في «الصحيحين» من قوله ﷺ: «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور» وفي لفظ مسلم: الحية بدل العقرب.

وأخرج الدارقطني عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أمر رسول الله ﷺ المحرم بقتل الذئب والفأرة والحدأة والغراب.

وكذلك أخرج الطحاوي عن حديث أبي هريرة رضي الله عنه وزاد فيه «الذئب» وبهذه الجملة ثبت حلّ قتل هذه السّبعة.

وقيل: إن الذئب في معنى الكلب العقور فيلحق به دلالة.

أقول: لا حاجة إليه بعد التصريح باسمه في النص.

وروي عن أبي حنيفة أن الكلب العقور وغير العقور والمستأنس والمتوحش منها سواء؛ لأن المعتبر في ذلك الجنس؛ لما روى أبو داود في «المراسيل»، وذكر الكلب من غير ذكر وصفه بالعقورية، فلو كان الوصف معتبراً لذكره.. فعلى هذا: يكون المراد بما ذكر فيه وصف العقورية: هو الكلب الوحشي؛ لأنه يكون عقوراً مبتدئ الأذى، فصريح ذكر وصفه لا لكونه علّة الحكم، ويكون ما في «المراسيل» [٣١٦/ب] تعميم النّوع بحلّ القتل ونفي الجزاء، وهذا بناء على أن المراد بالكلب العقور: معناه الحقيقي لا الذئب، ولا الأسد؛ إذ لا مستأنس فيهما.

والفأرة أعمّ من الأهلّية والوحشية أيضاً، على ما في «الهداية»؛ لاشتراكهما في المبيح وهو فسقهما.

والسنور كذلك في رواية الحسن عن أبي حنيفة، وفي رواية هشام عن محمد: أن ما كان منه برياً.. فهو متوحش كالصيود فيجب بقتله الجزاء.

والضب واليربوع ليس من المستثنيات؛ لأنهما لا يبتدئان بالأذى، كذا في «الهداية».

وقال في «القنية»: الكلاب ثلاثة:

كلب يضر: وهو الذي أمرنا بقتله ومن ضرره: النبح على الضعيف وترويع السّائل، فيحلّ قتله.

وكلب ينفع ولا يضر: فيحل بيعه وإمساكه.

وكلب لا يضر ولا ينفع: فلا يتعرض له. انتهى.

وقال ابن الملقِّن في «شرح العمدة»: الكلاب في أصل الشرع ممنوعة الاقتناء، ولهذا أمر بقتلها أولاً كلّها، ثم نسخ ذلك، ونهى عن قتلها إلا الأسود البهيم، ثم استقر الشرع على النهي عن قتل جميع الكلاب التي لا ضرر فيها؛ سوى الأسود وغيره مما فيه ضرر، قاله إمام الحرمين.

والإجماع قائم على قتل الكلب العقور، واختلفوا فيما عداها، فقال القاضي عياض: ذهب كثير من العلماء إلى الأخذ بالأحاديث التي وردت في قتلها كما في «مسلم»، إلاّ ما استثني من كلب الصيد والزرع والغنم، وهو مذهب مالك وأصحابه، وذهب آخرون إلى جواز اتخاذ جميعها، ونسخ الأمر بقتلها، والنهي عن اقتنائها إلا الأسود البهيم.

وقال القاضي: وعندي أن النهي أوّلاً كان عاماً عن اقتناء جميعها، وأنه أمر بقتلها، ثم نهي عن قتل ما سوى الأسود، ومنع الاقتناء في جميعها، إلا كلب الصيد والزرع والماشية، وهذا الذي ذكره القاضي هو ظاهر الأحاديث الصحيحة.

وكذا يجوز اتخاذ الكلب لحراسة الدّروب؛ قياساً على كلب الصيد وغيره مما ذكر؛ للاشتراك في علة الحاجة.

وكذا يجوز اتخاذ جرو الكلب وتربيته لأجل تلك المنفعة التي تترتب عليه فيما يستقبل، كبيع ما لا ينتفع به في الحال وينتفع به في المآل. انتهى ملخصّاً.

وقال ابن الحجر في «شرح البخاري»: اتفقوا على أن المأذون في اتخاذه من الكلب هو ما لم يحصل الاتفاق على قتله، وهو الكلب العقور.

وأما غير العقور وغير المأذون في اقتنائه.. فقد اختلف، هل يجوز قتله مطلقاً أم لا؟

ولا بقتلِ نملٍ وبرغوثٍ وقَرادٍ وسلحفاةٍ.

وَإِن قتلَ قملةً أَو جَرَادَةً.. تصدَّق بِمَا شَاءَ.

قيل: نعم، وقيل: لا.

وقال ابن الهمام من أئمتنا الحنفية: الكلب الأهلي إذا لم يكن مؤذياً.. لا يحل قتله؛ لأن الأمر بقتل الكلاب نُسخ، فيفيد القتل بوجود الإيذاء. انتهى.

وسكت عليه ابن نجيم، والذي ظهر مما ذكرناه من «القنية» من قوله: «لا يتعرض له» عدم الحكم بحل قتله وعدم حلّه.

(ولا) شيء أيضاً (**بقتل نمل وبرغوث وقراد وسلحفاة**)؛ لأنها ليست بصيود، وليست بمتولدة من البدن، ثم هي مؤذية بطباعها، والمراد بالنمل: السوداء والصفراء الذي يؤذي، وما لا يؤذي.. لا يحل قتلها، ومع هذا: لو قتله.. لا يجب الجزاء بقتله؛ لعدم كونها صيوداً [٣١٧/أ] ولا متولدة من البدن.

(**وإن قتل قملة**) أو ألقاها في الأرض؛ سواء أخذها من رأسه أو من موضع آخر من بدنه، أو قال لحلال: ادفع هذا القمل عني، أو دفع ثوبه إليه فقتل ما فيه من القمل، أو أشار إلى قملة فقتلها الحلال.. فعليه التصدق في الكل.

أما الإلقاء في الأرض.. ففي معنى القتل بنفسه.

وأما الأمر والإشارة إليه.. فكما مر أن الدلالة والإشارة موجبة في الصيد، فكذا ما في حكمه.

والقملتان والثلاث كالواحدة، وفي الزائد على الثلاث بالغاً ما بلغ: نصف صاع، وهذا إذا قتلها قصداً، حتى لو ألقى ثوبه في الشمس لقصد قتلها.. كان عليه نصف صاع من برّ ونحوه، ولو ألقاه لا للقتل فماتت.. لا شيء عليه، كذا في «فتح القدير».

ولو وجد القملة في الأرض وقتلها.. لا شيء عليه؛ لعدم قضاء التفث فيه.

(**أو**) قتل (**جرادة**)؛ لأنها من صيد البرّ (.. **تصدق بما شاء**)؛ مثل: كف من طعام.

وَتَمْرَةٌ خيرٌ مِن جَرَادَةٍ.

وَلَا يتَجَاوَزَ شَاةً فِي قتلِ السَّبُعِ، ....

أما في القملة: فلكونها متولّدة من التفث الذي على البدن ففيه ارتفاق.

وأما في الجراد: فلأنه من صيد البّر؛ فإن الصّيد ما لا يمكن أخذه إلا بحيلة ويقصده الآخذ، وهذا كذلك، فيكون صيداً، هذا والتخيير المذكور إنما يتمشى في الثلاث وما دونه من القمل والجراد؛ لأن فيما فوقها يتصدق نصف صاع من برّ ونحوه على ما ذكرناه في القمل، وكذا في الجراد على ما في «البحر»؛ حيث قال: ينبغي أن يكون الجراد كالقمل؛ ففي الثلاث وما دونها: يتصدّق ما شاء، وفي الأربع فصاعداً: يتصدق نصف صاع.

(و) تصدّق (تمرة خير من جرادة) قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين سئل عن الجراد يقتله المحرم، فقال: «تمرة خير من جرادة».

وفي «المحيط»: مملوك أصاب جرادة وهو محرم؛ إن صام يوماً.. فقد زاد، وإن شاء جمعها حتى تصير عدّة جراد، ثم يصوم يوماً.

(ولا يتجاوز شاة في قتل السبع)؛ يعني: أن جزاء الصّيد ما قوّمه عدلان بالغاً ما بلغ، لكنه لا يزيد في السبع على قيمة الشّاة.

وقال زفر: تجب قيمته بالغة ما بلغت اعتباراً بمأكول اللّحم.

ولنا قوله ﷺ: «الضبع صيد، وفيه الشاة» ولأن اعتبار قيمته لمكان الانتفاع بجلده، وبهذا الاعتبار لا يزيد على قيمة الشاة ظاهراً.

وقال الشافعي: لا يجب الجزاء بقتل السبع؛ لأنها داخلة في المستثنيات؛ لأنها جبلت على الأذى.

قلنا: يتناوله اسم الصيد؛ لأنه اسم للمتوحش، واسم الكلب لا يتناول السّبع عرفاً، فلا يتناوله نص الاستثناء، وإلحاقه بالمستثنيات بطريق الدلالة يبطل العدد المنصوص عليه في النص، والمراد بالسّبع ههنا: ما فيه السبعية مما لا يؤكل من

وَإِن صالَ.. فَلَا شَيْءَ عليهِ بقتْلهِ.

البهائم والطيور - سوى المستثنيات - فيشمل الفهد والنمر والفيل والبازي والصقر معلماً وغير معلم، على ما في «فتح القدير».

وفي «المحيط»: إن قتل خنزيراً أو قرداً أو فيلاً.. تجب القيمة خلافاً لهما انتهى.

وقال في «فتح القدير»: وقول العتابي: الفيل المتوحش صيد ليس على ما ينبغي؛ فإن المستأنس يجب كونه صيداً أيضاً؛ لأن الاستئناس عارضي لا أصلي، كما قالوا في الظبي وحمار الوحش أنهما صيداً، وإن تألفا [٣١٧/ب].

وغاية الأمر: أن يجري في الفيل المتألّف روايتان، كما أن في الطّيور المصّوتة روايتين، ولكن المختار فيها: أنها صيد.

(**وإن صال**) – أي: السّبع – أي: وثب وانتهب (.. **فلا شيء عليه بقتله**) لابتدائه بالإيذاء.

والأصل فيه: ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قتل سبعاً وأهدى كبشاً، وقال: «إنا ابتدأناه» علّل الإهداء بالابتداء، فدل على أنّ الدفع لا يجب عليه شيء، وإلا.. لم يبق لتعليله فائدة، ومفهوم الخلاف معتبر في الروايات، كذا قالوا.

واعترض عليه في «العناية» بأن قول عمر في هذا المحل بمنزلة خطاب الشرع؛ لأنه في حيّز الاستدلال به، فلا يعتبر مفهومه، وقال: إن الاستدلال إنما هو بفعله، وقوله: رواية فيفيده. انتهى.

وفيه نظر؛ لأن الفعل المروي عن عمر مجرد القتل والإهداء لا كونه مبتدئاً، حيث قالوا: إنه قتل سبعاً وأهدى كبشاً، ولو سلم أنه مروي أيضاً.. لكنه لا يصح الاستدلال به أيضاً؛ إذ مفهوم المخالفة لا يعتبر في العقل بالاتفاق، واستدل بعض مشايخنا بدلالة حديث الفواسق: بأن الفواسق إنما أبيح قتلها دفعاً للإيذاء المتوهم، فلأنْ يباح قتل السبع الصّائل دفعاً للإيذاء للتحقق.. أولى، فكان مأذوناً بقتله من الشرع، ومع وجود الإذن منه.. لا يجب الجزاء حقّاً له لسقوطه بإذنه.

فإن قيل: الإذن من الشرع لا يستلزم سقوط الجزاء؛ فإن المحرم إذا حلق رأسه أو تطيب لعذر.. فهو مأذون من الشرع ولم يسقط الجزاء.

أجيب: بأن الإذن هناك مقيد بالكفارة بالنص على خلاف القياس؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ﴾.. الآية، فلا يقاس عليه غيره، ولا يلحق به دلالة؛ لأن الضرورة في الصول ليست كالضرورة في حلق الرأس؛ لأن الأولى نادرة، والثانية كثيرة، والأظهر في الاستدلال عليه: ما رواه أبو داود عن الخدري رضي الله عنهما: سئل النبي ﷺ عما يقتله المحرم، قال: «يقتل الحية والعقرب والفويسقة والكلب العقور والحدأة والسبع العادي» أطلق في عدم وجوب شيء إذا صال، فشمل ما إذا كان أمكنه دفعة بغير سلاح أو لا، هكذا أطلقوه.

وذكر في «الزَّيْلَعيّ» عن «المنتقى»: أنه إذا أمكنه دفعه بغير سلاح فقتله.. فعليه الجزاء.

وقيد «قاضي خان»: السبع بكونه غير مملوك؛ لأنه لو كان مملوكاً.. وجبت قيمته بالغة ما بلغت؛ يعني: على المحرم قيمتان: قيمة لمالكه مطلقاً، وقيمة لحق الله تعالى، لا تجاوز قيمة شاة، كذا في «البحر».

وإنما قيّدنا الصائل بالسبع؛ لأن الجمل إذا صال عليه فقتله.. وجب عليه قيمته بالغة ما بلغت، والفرق بينهما: أن الإذن في السبع الصّائل بقتله حاصل من صاحب الحقّ وهو الشارع، وأما في مسألة الجمل.. فلم يحصل الإذن من صاحبه.

فإن قيل: إن العبد إذا صال بالسيف على إنسان فقتله المصول عليه.. فإنه لا يضمنه، مع أنه لا إذن له أيضاً من مالكه.

أجيب: بأن العبد مضمون في الأصل بأنّه آدمي [٣١٨/أ] حقاً للعبد لا حقّاً للمولى؛ لكونه مكلّفاً كمولاه وغيره؛ فإذا جاء المبيح من قبله – وهو: المحاربة –

وَإِن اضْطرَّ الْمحرمُ إِلَى قتلِ الصَّيْدِ فَقتلَهُ.. فَعَلَيهِ الْجَزَاءُ.

وللمحرمِ ذبحُ شَاةٍ وبقرةٍ وبعيرٍ ودجاجٍ وبطٍّ أَهلِيٍّ وصيدِ سمكٍ.

وَعَلِيهِ الْجَزَاءُ بِذبحِ حَمَامٍ مُسَرْوَلٍ.........................

أسقط حقّه كما إذا ارتد وسقط ماليته التي هي ملك المولى في ضمن سقوط الأصل وهو نفسه.. فلا معتبر بها كما إذا ارتدّ.

(**وإن اضطرّ المحرم إلى قتل الصّيد فقتله.. فعليه الجزاء**) معناه على ما في «الزَّيْلَعيّ» و«البحر»: أن المحرم إذا اضطرّ إلى أكل الصّيد للمخمصة فقتله وأكله عند المخمصة.. فإنه يجب الجزاء عليه – وهو: قيمة الصّيد - كما وجب عليه الفدية عند حلق رأسه أو تطييبه لضرورة العذر، وهذا لما ذكرناه: من أن الإذن بقتل الصّيد وحلق الرّأس عند الضّرورة من الشارع لا يستلزم سقوط الجزاء؛ لأن الإذن في هذه الحالة مقيد بالكفارة بالنص على ما ذكرناه، وإنما فائدة الإذن: في رفع الحرمة وسقوط الإثم لا غير.

(**وللمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاج وبطّ أهليّ**) للإجماع عليه، ولأنه ممنوع به من الصّيد، وهذه ليست بصيود.

والمراد بالبط الأهلي: ما يسكن في المساكن والحياض ولا تطير؛ لأنه ألوف بأصل الخلقة كالدجاج، وأما التي تطير في الهواء.. فصيد، فيجب بقتلها الجزاء، وإستئناسه عارضي لا أصلي.

قال في «الزَّيْلَعيّ»: وينبغي أن تكون الجواميس على هذا التفصيل – أي: الذي ذكر في البط - فإنه في بلاد السّودان وحشي، و لايعرف منه مستأنس عندهم. انتهى.

والذي ظهر منه: أن الاعتبار لوجود الاستئناس ولو عارضاً، وإلا.. فالجواميس مستأنس في أصل الخلقة وتوحشه عارضيّ.

(**وصيد سمك**)؛ لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَحۡرِ﴾.

(**وعليه الجزاء بذبح حمام مسرول**) - بفتح الواو - حمام في رجليه ريش كأنه

أَو ذبحِ ظَبْيٍ مستأنِسٍ.
وَلَو ذبحَ صيداً.. فَهُوَ ميتَةٌ.

سراويل، وفيه خلاف مالك، هو يقول: إنه ألوف مستأنس، ولا يمتنع بجناحيه، فلا يكون صيداً.

قلنا: إنه متوحش في أصل الخلقة ممتنع بطيرانه وإن كان بطيء النهوض، والاستئناس عارضي فلم يعتبر.

فإن قيل: لو كان صيداً لحل أكله بذكاة الاضطرار، لكنه لم يحلّ، حتى لو رمى سهماً إلى برج الحمام فأصاب حماماً مسرولاً ومات قبل أن يدرك ذكاته.. لم يحل أكله.

قلنا: مدار صحّة ذكاة الاضطرار: هو العجز دون الصيدية، حتى لو ند البعير.. حلّ بذكاة الاضطرار، وليس بصيد لوجود العجز عن ذكاة الاختيار، على ما في «العناية».

والعجز في الحمام غير موجود؛ لأنه يأوي في الليل إلى برجه.

(أو ذبح ظبي مستأنس)؛ لأنه صيد في الأصل، فلا يبطله الاستئناس؛ كالبعير إذا ند.. لا يأخذ حكم الصّيد في الحرمة على المحرم حتى يحل عقره عليه.

(ولو ذبح) المحرم (صيداً.. فهو ميتة) لا يحل أكلها على الذابح وعلى غيره، وسواء ذبحه لنفسه أو لغيره، وسواء كان ذلك حلالاً أو محرماً.

وقال الشافعي في قول: «إذا ذبحه المحرم لغيره.. حل له أكله»؛ لأن الذابح يعمل له حين ذبحه له، فينتقل فعله إليه [٣١٨/ب] كما في سائر النيابات، فصار كأنه هو الذي ذبحه.

ولو ذبحه ذلك الغير لنفسه.. جاز أن يأكله، فكذا إذا ذبح له المحرم.

قلنا: إن الذكاة فعل مشروع بالاتفاق، وذبح المحرم ليس بمشروع بالنص؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ نهاهم عنه، وهو يدل على التحريم بعينه؛ لكونه

بمعنى النفي لكونه من الأمور الحسية لا الشرعية، فصار كذبيحة المجوس، بخلاف ذبح شاة الغير بغير إذنه.. فإنه وإن كان حراماً أيضاً، لكنه ذكاة يحل أكله؛ لأن المشروع من الذبح هو الذي قام مقام المميز بين الدم واللحم تيسيراً لهم، ولم يوجد هذا الذبح في ذبح المحرم صيداً؛ لأن الشرع لم يقم ذبحه مقام المميز حيث نهاه عنه، وأخرج الصيد عن محلّية ذبحه بالنسخ بما تلوناه، وبقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيۡكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَرِّ مَا دُمۡتُمۡ حُرُمٗا﴾، وقد وجد ذلك الذبح المميز في ذبح شاة الغير بغير إذنه؛ لأن الشرع لم يخرجها عن محلّية الذبح بدليل مستقل، فصار منهيّاً محضاً، والنهي لا يقتضي النسخ، بل يدل على مشروعية المنهي عنه على ما عرف في الأصول.

وفي «البحر» عن «الغاية»: إن الحلال لو ذبح صيد الحرم.. فإنه يكون ميتة أيضاً، وفي إطلاق الكتاب: إشارة إلى أن المحرم الذابح أعم من المضطر وغيره، واختلفت عباراتهم فيما إذا اضطر المحرم هل يذبح الصيد فيأكله أو يأكل الميتة؟

ففي «المبسوط»: إنه يتناول من الصيد ويؤدي الجزاء، ولا يأكل الميتة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف: لأن حرمة الميتة أغلظ؛ لعدم كونها مؤقتة، بخلاف حرمة الصّيد؛ فإنها مؤقتة بحالة الإحرام.

وفي «قاضي خان»: أن المحرم إذا اضطر.. فالأولى أن يأكل الميتة دون الصيد في قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: يذبح الصيد ويأكل.

ولو كان الصيد مذبوحاً.. فالصيد أولى عند الأكل.

ولو وَجَدَ لحمَ صيد وآدمي.. فلحم الصيد أولى.

ولو وجد صيداً وكلباً.. فالكلب أولى؛ لأن في الصيد ارتكاب محظورين.

وفي «البحر»: الظاهر ترجيح ما في «قاضي خان»؛ لأن في أكل الصيد ارتكاب حرامين الأكل والذبح، وفي أكل الميتة ارتكاب حرمة واحدة وهي الأكل، وكون الحرمة ترتفع لا يوجب التخفيف، وهكذا رجحه في «الزَّيْلَعيّ» أيضاً، ثم قال: ولو

وَلَو أكلَ مِنْهُ.. فَعَلَيهِ قيمَةُ مَا أكلَ مَعَ الْجَزَاءِ، بِخِلَافِ مُحرمٍ آخرَ أكلَ مِنْهُ.

وجد صيداً حيّاً ومال مسلم.. يأكل الصيد لا مال مسلم؛ لأن الصيد حرام حقاً لله والمال حرام حقاً للعبد، فكان الترجيح لحق العبد لافتقاره.

وفي «شرح المجمع» نقلاً عن «النوادر»: لو كان ظبي قائماً في الحل ورأسه في الحرم فقتله إنسان.. لا شيء؛ لأن المعتبر في الصيد قوائمه.

ولو كان نائماً في الحلّ ورأسه في الحرم.. ضمن؛ لأنه غير مستقرّ بقوائمه، بل هو ملقى على الأرض.

(**ولو أكل منه.. فعليه قيمة ما أكل مع الجزاء**)؛ أي: لو أكل المحرم الذابح مما ذبحه من الصيد شيئاً.. فعليه قيمة ما أكل مع جزاء الصيد عند أبي حنيفة، سواء أدّى ضمان المذبوح قبل الأكل أو لا، غير أنه إن أدى قبله.. [١/٣١٩أ] ضمن ما أكل على انفراده بالغاً ما بلغ، وإن أكل قبله.. دخل ضمان ما أكل في ضمان الصّيد، فلا يجب له شي عليه بانفراده.

وقال في «شرح مختصر الكرخي» لا رواية في هذه المسألة، فيجوز أن يقال: يلزمه جزاء آخر، ويجوز أن يقال: يتداخلان، وسواء تولى صيده بنفسه، أو أمر به غيره، أو أرسل كلبه.

ولا فرق بين أن يأكل المحرم، أو يطعم كلابه في لزوم قيمة ما أطعم؛ لأنه انتفع بمحظور إحرامه، كذا في «فتح القدير».

وقالا: ليس عليه جزاء ما أكل، وسيظهر وجه الطرفين.

(**بخلاف محرم آخر أكل منه**) – أي: مما ذبحه ذلك المحرم من الصّيد – حيث لا شي عليه باتفاقهم، لهما: أن هذه ميتة، فلا يلزم بأكلها شيء إلا الاستغفار كما في أكل سائر الميتات، فصار كما إذا أكله محرم آخر حيث لا يلزمه شيء سوى الاستغفار.

وَيحلُّ للْمحرمِ لحمُ صيدٍ صَادَهُ حَلَالٌ وذبحَهُ إِن لم يدلَّهُ عَلَيْهِ، وَلَا أمرَهُ بصيدِهِ، وَلَا أَعَانَهُ.

ولأبي حنيفة: أن حرمته باعتبار كونه ميتة، وكونه ميتة باعتبار خروجه عن محلية الذبح وخروج الذابح عن أهلية الذبح، وهذا الخروج باعتبار الإحرام، فكانت حرمة أكله مضافة إلى الإحرام بهذه الوسائط، فكان الأكل من محظورات إحرامه، فكانت حرمته عليه من جهتين: كونه ميتة، وكونه من محظورات إحرامه.

بخلاف محرم آخر؛ فإن حرمته عليه ليس إلا من جهة كونه ميتة؛ لأنه ليس من محظورات إحرامه، فلا يجب عليه شيء سوى الاستغفار.

ومن هنا قالوا: إن الحلال إذا ذبح صيداً في الحرم فأدّى جزاءه، ثم أكل منه.. لا يلزمه شيء آخر؛ لأنه لم يتناول محظورات إحرامه، وإنما وجب عليه جزاء المحلّ - وهو لا يتكرر - فكان حرمته عليه لكونه ميتة.

وقالوا أيضاً: إن المحرم إذا كسر بيض صيد فأدّى جزاءه، ثم شواه فأكله.. فلا يلزمه جزاء آخر لأكله؛ لأن أكله بعد الكسر ليس من محظورات إحرامه، وإنما محظور إحرامه هو الكسر، وقد أدّى جزاءه وهو لا يتكرر.

(**ويحلّ للمحرم صيد صاده حلال وذبحه إن لم يدل**) – أي: المحرم - (**عليه**)؛ أي: على ذلك الصيد (**ولا أمره بصيده، ولا أعانه**)، خلافاً لمالك فيما إذا اصطاده لأجل المحرم؛ لقوله ﷺ: «يأكل المحرم لحم الصيد ما لم يصده أو يصاد له» أخرجه الترمذي.

ولنا: ما روي في الصحاح أنّ الصحابة تذاكروا لحم صيد صاده الحلال في حق المحرم، فقال ﷺ: «فإذن: لا بأس به» واللام - في قوله ﷺ: «أو يصاد له» - للتمليك، فيحمل على أن يهدى إليه الصيد دون اللحم، أو يقال: معناه أن يصاد له بأمره، والأصل في حرمة الأمر والدلالة والإعانة حديث أبي قتادة على ما سبق.

وَمن دخلَ الْحرمَ وَفِي يَدِهِ صيدٌ.. فَعَلَيهِ إِرْسَالُهُ؛ فَإِن بَاعهُ.. ردَّ البيعَ إِن كَانَ بَاقِياً، وَإِن فَاتَ.. لزمَهُ الْجَزَاءُ.

وَمن أَحرمَ وَفِي بَيتِهِ أَو فِي قفصهِ صيدٌ.. لَا يلْزمُ إِرْسَالُهُ.

(ومن دخل الحرم وفي يده) - أي: في يده الحقيقيّة وهي الجارحة، حتى إذا كان في رحله أو قفصه.. لا يجب عليه إرساله على ما سيصرح به - (صيد.. فعليه إرساله)، وفي «البحر»: ليس المراد بالإرسال تسييبه، بل إطلاقه على وجه لا يضيع، ولا يخرج عن ملكه بهذا الإرسال، حتى لو خرج إلى الحل.. فله أن يمسكه، [٣١٩/ب] ولو أخذه إنسان.. يستردّه.

ثم المراد بالدّاخل ههنا: هو الحلال؛ لأنه لو كان محرماً.. يجب إرسال ما في يده من الصيد بمجرّد الإحرام بلا توقف على دخول الحرم، على ما في «النّهاية».

وقال الشافعي: لا يجب إرساله؛ لأن ما في يده ملكه وحق الشرع لا يظهر في ملك العبد لحاجته إليه.

قلنا: إنه لما حصل في الحرم.. وجب ترك التّعرض لحرمة الحرم، ولأنه صار بالدخول فيه من صيده، وصيده مستحق الأمن.. فيرسله.

(فإن باعه) بعدما أدخله الحرم (.. ردّ البيع إن كان باقياً)؛ لأن البيع لم يجز؛ لما فيه من التعرض لصيد الحرم، وذلك حرام.

(وإن فات.. لزمه الجزاء)؛ لأنه تعرّض للصيد بتفويت الأمن عليه.

(ومن أحرم، وفي بيته أو قفصه صيد.. لا يلزم إرساله)، وقال الشافعي: يلزم إرساله؛ لأنه متعرّض للصيد بإمساكه في ملكه، فصار كما إذا كان الصيد في يده حقيقة.. فإنه يرسله بالاتفاق.

ولنا: أن الصحابة كانوا يحرمون، وفي بيوتهم صيود ودواجن ولم ينقل عنهم إرسالها، وبذلك جرت العادات وهي من إحدى الحجج، ولأن الواجب وهو ترك التعرض له حاصل؛ لأنه محفوظ بالبيت والقفص لا بيده، والتعرض بالإمساك في

وَإِن أَخذَ حَلَالٌ صيداً ثُمَّ أَحرمَ فَأَرْسلَهُ أحدٌ.. ضمنَ الْمُرْسلُ، بِخِلَافِ مَا أَخذَهُ محرمٌ.

ملكه ليس بمناف له؛ لأنه لو أرسله في المفازة.. فهو على ملكه أيضاً، فدل على أنه لا معتبر ببقاء الملك، وإلا.. لزم الجزاء؛ أرسل أو لم يرسل، وهذا إذا لم يكن القفص في يده.

وأما إذا كان في يده.. فاختلفوا فيه:

فقيل: يجب تركه وإن كان على وجه لا يضيع عن ملكه؛ لأن بكون القفص في يده.. يكون الصيد أيضاً في يده، فلذا يصير غاصباً له بغصب القفص.

وقيل: لا يجب؛ بناء على أن يكون القفص في يده لا بكون الصيد بيده، فلذا، جاز للمحدث أخذ المصحف بغلافه.

(**وإن أخذ حلال صيداً، ثم أحرم فأرسله أحد**)؛ محرماً كان المرسل أو حلالاً (.. **ضمن المرسل**) قيمة الصّيد عند أبي حنيفة خلافاً لهما؛ لأن المرسل آمر بالمعروف ناه عن المنكر، وما على المحسنين من سبيل.

وله: أنه ملك الصيد بالأخذ حلالاً ملكاً محترماً؛ بدليل أن الحلال إذا أخذ صيداً ثم أحرم فأرسله حين أحرم، ثم وجده في يد شخص.. كان له أن يأخذه منه؛ لأنه ما أرسله عن اختيار، بخلاف ما لو أخذ المحرم صيداً فأرسله، ثم وجده في يد شخص بعدما حلّ من إحرامه.. فإنه لا سبيل له عليه، والملك المحترم لا يبطل بالإحرام، وقد أتلفه المرسل فيضمنه.

فإن قيل: سلّمنا أنه ملكه ملكاً محترماً، ولكن وجب إخراجه عن ملكه.

قلنا: الواجب عليه ترك التعرض لا الإخراج، ويمكنه ذلك بأن يخليه في بيته؛ فإذا قطع عنه يده بالإرسال.. كان متعدياً فيضمن.

(**بخلاف ما أخذه محرم**) حال إحرامه؛ لأنه لم يملكه، فلا يضمن مرسله من يده.

فَإِن قتلَ مَا أَخذَهُ الْمحرمُ محرمٌ آخرُ.. ضمنا، وَيرجع آخذُهُ على قَاتِلِهِ.
وَإِن قتلَ الْحَلَالُ صيدَ الْحرمِ.. فَعَلَيهِ قِيمَتُهُ.

(**فإن قتل ما أخذه المحرم محرم آخر.. ضمنا**) – **أي**: كل منهما – **أما الآخذ**: فلكونه متعرضاً للصيد الآمن، **وأما القاتل**: فلأنه قرّر ذلك التعرض؛ لأنه كان بعد الأخذ متمكناً من إرساله وقد فات ذلك بقتله. [٣٢٠/أ]

وتقرر التعرض والتّقرير كالابتداء في حق التضمين؛ كشهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا.. فإنهم يضمنون بما قرّروا بشهادتهم ما كان على شرف السّقوط بتمكين ابن الزوج.

(**ويرجع آخذه على قاتله**) بما ضمن من الجزاء ولو كان القاتل حلالاً، خلافاً لزفر؛ لأن الأخذ بما أخذه بصنعه كمسلم غصب خنزير ذمي فأتلفه في يده آخر.. فيضمِّن الذمي الغاصب ولا يرجع الغاصب على المتلف بشيء.

وأما أن الأخذ إنما يصير سبباً للضمان عند اتصال الهلاك به.. فهو بالقتل جعل فعل الآخذ علّة، فيكون قتله في معنى مباشرة علّة العلة فيضاف الضمان إليه؛ كغاصب الغاصب إذا أتلف المغصوب وضمنه الغاصب.. فإن حاصل الضمان يستقر عليه.

(**وإن قتل الحلال صيد الحرم.. فعليه قيمته**)؛ لأنه فوّت الأمن المستحق عليه بالجرم، فيجب ضمانه بالقيمة ويتصدق بها على الفقراء، والأصل فيه ما في «الصحيحين» مرفوعاً: «إن هذا البلد حرّمه الله تعالى، لا يعضد شوكه، ولا يُنفَّر صيده، ولا يختلى خلاه»؛ فإذا حرم التنفير.. فالقتل أولى، وعليه انعقد الإجماع، ولا يجزئه الصوم بالاتفاق، وفي جواز الهدي خلاف على ما سيأتي بيانه، بخلاف المحرم؛ فإن الصوم يجزئه ضمان المحرم جزاء الفعل، وضمان الحلال جزاء المحل، والصوم يصلح جزاء الفعل دون المحل.

وَإِن حلَبَهُ.. فقيمةُ لبنهِ.

وَمن قطعَ حشيشَ الْحرمِ أَو شَجَرَهُ ....

فإن قيل: إن المحرم كما يستحق الجزاء لإحرامه.. كذلك يستحقه للحرم أيضاً، فيلزمه جزاءان: جزاء الفعل وجزاء المحلّ، فيجزئه الصوم عن جزاء فعله.

قلنا: إن حرمة إحرامه أقوى من حرمة الحرم؛ لأن المحرم يحرم عليه الصيد في الحلّ والحرم جميعاً، فاستتبع الأقوى الأضعف، فيلزمه جزاء واحد استحساناً، وفي القياس: يلزمه جزاءان على ما في «العناية» عزوا إلى «الإيضاح».

(**وإن حلبه**)؛ أي: حلب الحلال صيد الحرم (.. **فقيمة لبنه**)، وكذا الحكم فيما لو حلبه المحرم على ما سبق، وهذا لأن لبنه جزء فأخذ حكمه.

(**ومن قطع حشيش الحرم أو شجره**) أطلقه، فشمل: ما كان كلّه في الحرم وما كان بعضه في الحرم وبعضه في الحل والأول ظاهر، وفي الثاني تفصيل ذكره في القاعدة الثانية من قواعد النوع الثاني من «الأشباه» نقلاً عن «الأجناس» حيث قال فيه: الأغصان تابعة لأصلها، وذلك على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون أصلها في الحرم والأغصان في الحلّ.. فعلى قاطع أغصانها القيمة.

والثاني: أن يكون أصلها في الحل وأغصانها في الحرم.. فلا ضمان على القاطع في أصلها وأغصانها.

والثالث: بعض أصلها في الحل وبعضها في الحرم.. فعلى القاطع الضمان، سواء كان الغصن من جانب الحل أو من جانب الحرم.

والحاصل: أن الاعتبار للأصل لا الأغصان، وكذا الحال في الحشيش.

ثم اعلم أن حشيش الحرم وشجره على نوعين: ما أنبته الإنسان، أو نبت بنفسه.

وكلّ واحد منهما: إما أن يكون من جنس ما ينبته الإنسان، أو لا يكون.

غيرَ منبَتٍ، وَلَا مِمَّا ينبتُهُ النَّاسُ.. ضمنَ قِيمَتَهُ، إِلَّا مَا جفَّ.

وَالتَّصَدُّقُ مُتَعَيِّنٌ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ.

وَلَا يُجزئُ الصَّوْمُ. ....

والأوّل بنوعيه لا يوجب الجزاء، والأول من الثاني كذلك، وإنما يجب الجزاء [٣٢٠/ب] في الثاني منه؛ وهو: ما نبت بنفسه، وليس من جنس ما ينبته الناس، وليس بجاف، ولا منكسر.

ويستوي فيه أن يكون مملوكاً لإنسان بأن نبت في ملكه أو لم يكن، حتى قالوا في رجل نبت في ملكه أم غيلان فقطعها إنسان.. فعليه قيمتها لمالكها وعليه قيمة أخرى لحق الشرع، ويتصدق به على الفقراء.

ولا جزاء في الأنواع الباقية؛ لأن ما ينبته الناس عادة غير مستحق الأمن بالإجماع، سواء أنبته إنسان أو نبت بنفسه؛ لعدم كمال النسبة إلى الحرم عند النسبة إلى غيره بالإنبات، وما لا ينبته الناس عادة إذا أنبته إنسان.. التحق بمحل الإجماع، فبقي نوع واحد – أعني: ما ذكرناه – وإليه أشار بقوله: (**غير منبت**) بإنبات الإنسان، بل نبت بنفسه (**ولا ما ينبته الناس**) عادة (**.. ضمن قيمته، إلا ما جف**)؛ لأن الجاف غير تام، وكذا ما انكسر، ولا شي في قطع الإذخر أيضاً بالنص.

(**والتصدق متعين في هذه الأربعة**)؛ أي: في قيمة الصيد واللبن والحشيش والشجر.

(**ولا يجزئ الصّوم**)؛ لأن الجزاء فيها غرامة لا كفارة، فأشبه غرامات الأموال بجامع أنها ضمان المحل لا جزاء الفعل؛ لأنه إنما يجب بتفويت الأمن الحاصل في هذه الأشياء بسبب الحرم، بخلاف المحرم؛ لأن ضمانه جزاء الفعل بطريق الكفارة؛ لأنه إنما يجب عليه بسبب إحرامه، فيجزئه الصوم.

واختلف في إجزاء الهدي في هذه الأربعة: قيل: لا يجزئ؛ لكونه ضمان المحل، إلا أن تكون قيمته مذبوحاً مثل قيمة الصيد المقتول.

وَحرمَ رعيُ حشيشِهِ وقطعُهُ، إِلَّا الإِذخرَ.

وكلُّ مَا على الْمُفْرِدِ بِهِ دمٌ.. فعلى الْقَارِن دمانِ، إِلَّا أَن يُجَاوزَ الْمِيقَاتَ غيرَ محرمٍ.

وقيل: يجزئه، وهو ظاهر الرواية؛ لأنه فعل مثل ما جنى؛ لأن جنايته كانت بإراقة وقد أتى بمثل ما فعل.

وقال زفر: يجزئ الصوم عن هذه الأربعة اعتباراً بالمحرم، والحجة عليه ما ذكرناه من الفرق.

(وحرم رعي حشيشه وقطعه) لإطلاق ما رواه في «الصحيحين» من قوله ﷺ: «لا يُختلى خلاها»؛ أي: لا يقطع بالمناجل أو المشافر، فلا يحل الرعي أيضاً.

(إلا الإذخر) - بكسر الهمزة والخاء - نبات معروف، على ما في «المصباح».

وقال أبو يوسف: لا بأس بالرعي؛ لأن فيه ضرورة؛ فإن منع الدواب عنه متعذر، ولنا إطلاق ما رويناه.

وحمل الحشيش من الحلّ ممكن فلا ضرورة ولو سلّم، لكن الحرج والضرورة لا تعتبر في موضع النص، والإذخر استثناه الشارع فيجوز قطعه ورعيه.

والكمأة ليست من جملة النبات فيجوز تناولها.

(وكلّ ما)؛ أي: كل محظور من محظورات الإحرام؛ كالتطيب وقتل الصيد وغيرهما يلزم (على المفرد) بالحج أو العمرة (به دم) أو صدقة (.. **فعلى القارن**) والمتمتع الذي ساق هدياً (دمان) أو صدقتان: دم لحجته ودم لعمرته.

وقال الشافعي: عليه دم واحد أيضاً؛ لأنه محرم بإحرام واحد.

قلنا: إنه محرم بإحرامين على ما مرّ، وإحرام الحج ليس أقوى من إحرام العمرة حتى يحرم عليه بإحرام العمرة جميع ما يحرم بإحرام الحج.. فتساويا، فلا يستتبع أحدهما الآخر في جناية المحرم.

(**إلا أن يجاوز الميقات غير محرم**).

وقال زفر: يجب عليه دمان أيضاً؛ لأنه أخّر الإحرامين من الميقات، [٣٢١/أ] فيلزم لكلّ واحد منهما دم كباقي المحظورات.

قلنا: إن الواجب عليه عند الميقات إحرام واحد لتعظيم البقعة، حتى لو أحرم بالعمرة من الميقات.. وأحرم بالحج داخل الميقات لا يجب عليه شيء وهو قارن، وبترك واجب واحد.. لا يجب دمان، وفي هذا الاستثناء بحث من وجوه.

أما أوّلاً: فلأنّ صدر الكلام في المحرم المفرد، والمجاوزُ بغير إحرام ليس بمحرم، فلم يدخل في صدر الكلام حتى يستثنى منه.

وأما ثانياً: فلأنه لو جاوز الميقات بغير إحرام فأحرم بحج، ثم دخل الحرم فأحرم بعمرة.. فإنه يلزمه دمان، على ما في «النهاية» و«الزَّيْلَعيّ» مع أنه مجاوز الميقات بغير إحرام.

وأما ثالثاً: فلأن القارن إذا أفاض قبل الإمام من عرفات.. يجب عليه دم واحد.

وكذا إذا طاف الزيارة جنباً أو محدثاً وقد رجع إلى أهله.. يجب عليه دم واحد.

وكذا إذا وقف بعرفة، ثم قتل صيداً أو قطع شجر الحرم.. فعليه قيمة واحدة، على ما في «الأجناس».

وكذا إذا حلق قبل أن يذبح.. يجب عليه دم واحد، فكان القارن في هذه المسائل كلها يشترك مع المفرد في لزوم دم واحد، فينتقض الاستثناء بها.

وأما رابعاً: فلأن شيخ الإسلام ذكر أن وجوب الدمين على القارن مختص بما كان قبل الوقوف بعرفة من الجناية.

وأما بعد الوقوف بها: ففي غير الجماع من المحظورات.. يجب دم واحد كالمفرد؛ لأن إحرام العمرة لم يبق إلا في حق التحلل لا غير.

أجيب عن الأوّل: بأن المستثنى منقطع.

وَإِن قتلَ محرمانِ صيداً.. فعلى كلٍّ مِنْهُمَا جَزَاءٌ كَامِلٌ.

وعن الثاني: بأنا لا نسلم أن الدمين للمجاوزة خاصة، بل أحدهما: لمجاوزة ميقات الحجر، والآخر: لترك مقام العمرة؛ لأنه لمّا دخل مكة بإحرام الحجة.. التحق بأهلها، فميقات إحرامه للعمرة: الحلّ كأهل مكة، وقد أحرم هو من الحرم فترك ميقات إحرام العمرة، فيلزمه كذلك دم آخر على ما في «النّهاية».

وعن الثالث: أن وجوب الدم في مسألة الإفاضة قبل الإمام ليس للجناية على الإحرام، بل لتركه واجباً من واجبات الحج، ولا كلام فيه، بل الكلام في الأول، وكذا مسألة الطواف جنباً؛ لأنه غير محرم.

والصحيح في مسألة الصيد بعد الوقوف.. وجوب الدمين، وما في «الأجناس» ليس بصحيح.

ومسألة الحلق قبل الذبح: أن الدم فيه غير واجب على المفرد ووجوب التعدد على القارن فيما يلزم المفرد.

ومسألة قطع شجر الحرم لا تعلق له للإحرام، بل من جناية المحلّ؛ لأنه من الغرامات على ما ذكرناه.

وعن الرابع: أنه مبني على القول: «بأن إحرام العمرة قد انتهى بالوقوف بعرفة» والصحيح من القول: أنها لم ينته بالوقوف، بل يبقى إلى الحلق.. فلزمه بالجناية بعد الوقوف دمان، سواء كان جماعاً أو قتل صيد أو غيره.

وقيل: إن إحرام العمرة بعد الفراغ من أفعالها لم يبق إلا في حق التحلل خاصة، فكان قبل الوقوف وبعده سواء، فالفرق بينهما بعيد.

(وإن قتل محرمان) بعد الإحرام **(صيداً.. فعلى كل واحد منهما جزاء كامل)** فقال [٣٢١/ب] الشافعي: عليهما جزاء واحد؛ لأن ما يجب بقتل الصيد بدل محض، حتى يزداد الواجب وينقص بكبر الصيد وصغره، ولو كان كفارة.. لما اختلف

وَإِن قتلَ حلالانِ صيدَ الْحرمِ.. فعلَيْهِمَا جَزَاءٌ وَاحِدٌ.

باختلاف المتلف؛ ككفارة القتل لا تختلف باختلاف قيمة العبد المقتول، فصار كالحلالين اشتركا في قتل صيد الحرم.

قلنا: إنها كفارة من حيث إنها جناية على الإحرام وبدل من حيث تفويت المحل، فرجحنا جانب الكفارة للاحتياط، والقوة: حرمة الإحرام؛ لأنها توجب حرمات كثيرة غير الصيد، فلما تعددت الجناية.. تعدد الجزاء أيضاً؛ كالقصاص يتعدد من حيث إنه جزاء الفعل وجناية على المحل المحترم، حتى لو تعدد القاتل والمقتول واحدٌ.. أجري القصاص على جميعهم.

(**وإن قتل حلالان صيد الحرم.. فعليهما جزاء واحد**)؛ لأن الضمان ههنا بدل عن المحل لا جزاء الفعل، فيتحد باتحاد المحل؛ كرجلين قتلا رجلاً خطأً.. يجب عليهما دية واحدة وعلى كل واحد منهما كفارة؛ لأن الأول: جزاء المحل، والثاني: جزاء الفعل، ثم إنهما إن قتلاه بضربة.. فلا شك يلزم على كل نصف قيمته صحيحاً، وإن ضربه كل واحد منهما ضربة.. يجب على كل واحد منهما ما نقصته جراحته، ثم يجب على كل واحد منهما نصف قيمته مجروحاً بجراحتين، لأن عند اتحاد قطعهما جميع الصيد.. صار متلفاً بفعلهما، فضمن كلٌّ نصفَ الجزاء.

وعند الاختلاف: الجزاء الذي تلف بضربة كلٍّ: هو المختص بإتلافه.. فعليه جزاؤه، والباقي متلف بفعلهما، فعليهما نصف ضمانه، كذا في «فتح القدير» عن «المبسوط»، وقال في «الخانية» عزوا إلى «الكافي»: محرم وحلال قتلا صيد الحرم بضربة.. ضمن المحرم قيمته والحلال نصفها، ولو قتلاه بضربتين معاً.. ضمن كل واحد ما نقصه ضربُهُ صحيحاً؛ لأنه حين ضرب كان المحل صحيحاً، ثم ضمن المحرم: قيمته مضروباً بضربتين، والحلال: نصف قيمته مضروباً بضربتين.

ولو بدأ الحلال ثم المحرم.. ضمن الحلال ما نقصه جراحته صحيحاً، والمحرم ما نقصه جراحته وبه الجراحة الأولى؛ فإن مات.. ضمن الحلال نصف قيمته وبه جنايتان، والمحرم كل قيمته وبه جنايتان.

وَيبْطلُ بيعُ الْمحرمِ الصَّيْدَ وشراؤُهُ.

وَمن أخرجَ ظَبْيَةَ الْحرمِ فَولدت وَمَاتَا.. ضمنَهما.

وَإِن أَدّى جزاءَهَا ثمَّ وَلَدَتْ.. لَا يضمنُ الْوَلَدَ.

والأصل ههنا: أن ضمان الحلال نصف ضمان المحرم، ولو اشترك المحلون والمحرمون.. وجب عليهم جزاء واحد، ويقسم الواحد على عددهم، ويجب على كل محرم مع ما خصه من ذلك الجزاء الواحد جزاءٌ آخر كامل، وإن كان معهم من لا يجب عليه الجزاء كصبي وكافر.. يجب على الحلال بقدر ما يخصه من القسمة لو قسمت على الكل. على ما في «فتح القدير».

(ويبطل بيع المحرم الصيدَ وشراؤه)؛ لأن بيعه حيّاً تعرض للصيد الآمن، والتعرض للصيد الآمن بالبيع: باطل؛ لخروجه عن محليّة البيع بتحريم الشرع؛ كخروجه عن محلية الذبح، والبيع المضاف إلى غير محله: باطل، وبيعه بعدما قتله: بيع ميتة، وبيع الميتة: باطل لعدم المحلية.

(ومن أخرج ظبية الحرم فولدت وماتا.. ضمنهما) سواء كان المخرج حلالاً أو محرماً؛ لأن الصيد بعد الإخراج من الحرم بقي مستحقاً للأمن [٣٢٢/أ] شرعاً؛ لأنه واجب الرد إلى مأمنه، وكل ما يستحقه الأصل شرعاً يسري إلى أولاده كالحرية والرقبة والكتابة فكان الأولاد أيضاً مستحقاً للأمن بعد الإخراج.

(وإن أدّى جزاءها) – أي: الظبية – (ثم ولدت.. لا يضمن الولد)؛ لأن بعد أداء الجزاء لم تبق آمنة؛ لأن وصول الخلف كوصول الأصل.. فحينئذٍ كان الولد لا يسري إليه استحقاق الأمن، ثم بعد أداء الجزاء حلّ له ذبح الأمّ والأولاد؛ لأنه كان صيد الحلّ، ولكنه مكروه على ما في «فتح القدير» عزواً إلى «الغاية»، ثم قال: والذي يقتضيه النظر: أن التكفير – أعني: أداء الجزاء – إن كان حال القدرة على إعادة أمنها بالرّد إلى المأمن.. لا يقع كفارة، ولا يحلّ بعده التعرض لها، بل حرمة التعرض إليها قائمة.

وإن كان حال العجز عنه بأن هربت في الحل عندما أخرجها إليه.. خرج به عن عهدتها، فلا يضمن ما يحدث بعد التكفير من أولادها إذا مُتْنَ، وله أن يصطادها، وهذا لأن المتوجه قبل العجز عن تأمينها إنما هو خطاب الرد إلى الأمن، ولا يزال متوجهاً ما كان قادراً؛ لأن سقوط الأمن بفعل المأمور به ما لم يعجز ولم يوجد، فإذا عجز.. توجه خطاب الجزاء، وقد صرّح: بأن الأخذ نفسه ليس سبباً للضمان، بل القتل بالنص، فالتكفير قبله واقع قبل السبب، فلا يقع إلا نفلاً؛ فإذا ماتت بعد هذا الجزاء.. لزمه الجزاء؛ لأنه الآن تعلق خطاب الجزاء، وهذا الذي أدين به، وأقول: يكره اصطيادها إذا أدّى الجزاء بعد الهرب ثم ظفر بها؛ لشبهة كون دوام العجز شرط إجزاء الكفارة، إلا إذا اصطادها ليردّها إلى الحرم. انتهى.

* * *

(بَابُ مُجَاوزَةِ الْمِيقَاتِ بِلَا إِحْرَامٍ)

مَن جَاوزَ الْمِيقَاتَ غيرَ مُحرِمٍ ثمَّ أَحرَمَ.. لزمَه دمٌ.

فَإِن عَادَ إِلَيْهِ مُحرماً ملبّياً.. سقط.

وَعِنْدَهُمَا: يسْقطُ بِعَودِهِ محرماً وَإِن لم يُلَبِّ.

(باب)

مجاوزة الميقات بلا إحرام

قال في «النهاية»: لما ذكر باب الجنايات وأنواعها.. عقبه ذكر باب مجاوزة الوقت بغير إحرام؛ لأن هذا من الجنايات أيضاً، إلا أن هذا قبل الإحرام، وما ذكره من باب الجنايات وما يتبعه بعد الإحرام، ومطلق ذكر جناية الحرم.. يتناول ما بعد الإحرام، فكان كاملاً في استحقاق اسم الجناية، فلذلك قدمه على هذا الباب.

(من جاوز الميقات)؛ أي: مريداً بسفره دخول مكة للحج أو للعمرة أو للتجارة. على ما في «فتح القدير».

لأنه لو لم يرد دخول مكة.. لا يجب عليه شيء بمجاوزة الميقات.

(غير محرم، ثم أحرم)؛ أي: داخل الميقات (.. لزمه دم)؛ لأن الأصل أن يحرم من دويرة أهله، لكنه رخص التأخير إلى الميقات، فصار الميقات آخر الغايات، فإذا انتهى إليه.. وجب عليه التلبية والإحرام منه؛ فإذا تركه.. فقد ارتكب منهيّاً عنه وتمكن به في حجة نقصان، ونقصانه يجبر بالدم، فيجب عليه ذلك جبراً لما فات، وإحرامه من داخل الميقات لا يفيد بعد تقرر لزوم الجبر بالترك.

(فإن عاد) بعد ذلك (إليه)؛ أي: الميقات (محرماً ملبياً.. سقط) عنه الدم؛ لأنه قد أتى بعين ما ترك.

(وعندهما: يسقط بعوده محرماً وإن لم يلب)؛ لأن الواجب عليه: كونه محرماً في ذلك المكان، حتى لو أحرم من دويرة أهله ومرّ به ساكتاً عن التلبية.. لا شيء عليه، [٣٢٢/ب] فإذا رجع إليه محرماً.. فقد أتى المتروك، فيسقط الدم.

وَإِن عَادَ قبلَ أَن يُحرمَ فَأَحْرمَ مِنْهُ.. سقطَ.

وَكَذَا لَو أحرمَ بِعُمْرَةٍ ثُمَّ أفسدَها وقضاها.

وَإِن عَادَ بَعْدَمَا شرعَ فِي الطَّوافِ.. لَا يسْقطُ.

وقال زفر: لا يسقط عنه الدم؛ لبى أو لم يلب؛ لأن جنايته لم ترتفع بالعود، فصار كما إذا أفاض من عرفات قبل غروب الشمس، ثم عاد إليها بعد الغروب.

والحجة عليهم: ما ذكرناه في السقوط.

بخلاف ما إذا أحرم من دويرة أهله ومر به ساكتاً؛ لأنه أتى بالعزيمة، فكان أولى.

وبخلاف ما إذا أفاض من عرفات قبل غروب الشمس؛ فإن المتروك هناك امتداد الوقوف.. فلم نبدره بالعود.

(**وإن عاد**) إلى الميقات (**قبل أن يحرم**) داخل الميقات (**فأحرم منه**)؛ أي من الميقات (**.. سقط**) عنه الدم بالاتفاق؛ لأنه أنشأ التلبية الواجبة عند ابتداء الإحرام.

(**وكذا**)؛ أي: سقط الدم (**لو أحرم**) داخل الميقات بعدما جاوز الميقات غير محرم (**بعمرة**) أو حجة (**ثم أفسدها**) ومضى فيها، (**وقضاها**)؛ أي: أحرم في القضاء من الميقات.

وقال زفر: لا يسقط عنه الدم فيهما؛ لأنه وجب بارتكاب المحظور، فلا يسقط عنه بالاجتناب في القضاء كسائر المحظورات؛ كما لو حلق، أو قتل صيداً وتطيب في إحرامه، ثم أفسده وقضاه واجتنبه في القضاء.. لا يسقط عنه الدم.

ولنا: أنه لما قضى من الميقات.. انجبر ذلك النقصان؛ لأن القضاء يحكي الأداء، وبالقضاء منه انعدم المعنى الموجب للنقصان، بخلاف سائر المحظورات؛ لأنه لا ينعدم بالقضاء ما يوجب النقص.

(**وإن عاد بعدما شرع في الطواف**) واستلم الحجر (**.. لا يسقط**) عنه الدم بالاتفاق ولو طاف شوطاً؛ لأن بعد الطواف واستلام الحجر وقع شوطاً معتداً به،

وَإِن دخلَ كُوفِيٌّ الْبُسْتَانَ لحَاجَةٍ.. فَلهُ دُخُولُ مَكَّةَ غيرَ مُحرِمٍ.

وميقاتُهُ: الْبُسْتَانُ.

وَمن دخلَ مَكَّةَ بِلَا إِحْرَامٍ.. لزمَهُ حجٌّ أَو عُمْرَةٌ.

وذلك ينافي إسقاط الدم عنه؛ لأن سقوطه بالرجوع باعتبار أنه كان مبتدأ بالإحرام من الميقات، وهذا الاعتبار - بعد الشروع في الأفعال - يستلزم اعتبار بطلان ما وجد منه من الطواف المعتد به، وذلك باطل؛ لقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾.

قال في «الهداية»: وهذا إذا كان يريد به الحج أو العمرة مشيراً به إلى ما ذكر من أول الباب إلى هنا، ومنهم من حمل على ظاهره، وقال المحقق ابن الهمام: ظاهره ليس بمراد، بل المراد بقوله: «إذا كان يريد الحج أو العمرة»: إذا أراد دخول مكة، وذلك أنه إنما يريد بيان أن ما ذكره من لزوم الإحرام من الميقات إنما هو على من قصد دخول مكة للحج أو للعمرة أو للتجارة أو السياحة.

أما من قصد مكاناً آخر من الحل داخل الميقات.. فلا يجب عليه الإحرام منه لتعظيم مكة؛ لأن الإحرام منه لتعظيم مكة لا لتعظيم ذلك المكان، ولا نفس الميقات. انتهى.

(وإن دخل كوفي البستان) اسم موضع بستان بني عامر (لحاجة) غير الحج والعمرة (فله دخول مكة غير محرم)؛ لأنه لما دخل البستان.. التحق بأهله؛ سواء نوى مدة الإقامة فيه أو لم ينو، في ظاهر الرواية، ولأهله دخول مكة بغير إحرام لحاجة غير الحج والعمرة.. فكذا هذا.

(وميقاته: البستان)؛ أي: الحل الذي بينه وبين الحرم؛ لأن من كان داخل الميقات.. فوقته: الحل مطلقاً على ما مر، وإن أحرم البستاني والداخل فيه [٣٢٣/أ] من الآفاقي من الحل، ثم وقفا بعرفة.. لم يكن عليهما شيء؛ لأنهما أحرما من ميقاتهما.

(ومن دخل مكة بلا إحرام.. لزمه حج أو عمرة) تعظيماً للبقعة المباركة.

فَلَو عَادَ وَأحرمَ بِحجَّةِ الْإِسْلَامِ فِي عَامِهِ.. سقطَ مَا لزمَهُ بِدُخُولِ مَكَّةَ أَيْضاً.

وَإِن كانِ بعدَ عَامِهِ.. لَا يسْقطُ.

(فلو عاد)؛ أي: لو عاد في تلك السنة إلى ميقات من المواقيت؛ سواء كان ميقاته الذي جاوزه بلا إحرام أو غيره من ميقات الآفاقيين في ظاهر الرواية، وهو الصحيح على ما في «فتح القدير» (وأحرم بحجة الإسلام) أو بحجة منذورة، وكذا لو أحرم بعمرة منذورة على ما صرحوا به (في عامه) ذلك (.. سقط عنه ما لزمه بدخول مكة) من حجة أو عمرة، وفيه خلاف زفر.

(أيضاً)؛ أي: كما سقط عنه حجة الإسلام أو الحجة المنذورة أو العمرة المنذورة.

(وإن كان)؛ أي: عوده إلى الميقات وإحرامه (بعد عامه.. لا يسقط) بالاتفاق.

قال في «النهاية»: صورة هذه المسألة: أن الآفاقي إذا دخل مكة بغير إحرام.. لزمه بسبب دخول مكة حجة أو عمرة، ثم حج من عامه ذلك حجة الإسلام أو حجة أو عمرة نذرها.. فحجة الإسلام أو الحجة المنذورة أو العمرة المنذورة تنوب عن الحجة أو العمرة التي وجبت عليه بسبب دخول مكة بغير إحرام، حتى يسقط عنه ذلك بإتيان الحج المفروض أو غيره عندنا، خلافاً لزفر.

واعلم أن ههنا قيداً ذكره في «شرح الطحاوي» وهو: أن الآفاقي إذا جاوز الميقات قاصداً مكة بغير إحرام مراراً.. فإنه يجب عليه لكل مرة حجة أو عمرة، ثم لو خرج من عامه ذلك إلى الميقات فأحرم بحجة الإسلام أو غيرها.. فإنه يسقط عنه ما وجب عليه لأجل المجاوزة الأخيرة، ولا يسقط عنه ما وجب عليه لأجل مجاوزة قبلها؛ لأن الواجب قبل الأخيرة صار ديناً في ذمته، فلا يسقط إلا بتغيير النية.

وحاصله: أن ههنا أحكاماً أربعة:

أحدها: أنه لا يجوز للآفاقي دخول مكة بغير إحرام.

وثانيها: أن من دخل بغير إحرام.. تجب عليه إما حجة أو عمرة.

وثالثها: أنه إذا خرج من عامه ذلك وحج حجة الإسلام.. سقط عنه ما وجب عليه قبل ذلك بدخول مكة.

ورابعها: أنه إذا خرج بعد مضي تلك السنة.. لا يسقط عنه ما وجب عليه. انتهى.

وقال زفر: لا يسقط عنه وإن أحرم وحج في عامه ذلك وهو القياس؛ اعتباراً بما لزمه بسبب النذر؛ فإنه إذا كان عليه حجة منذورة وحج حجة الإسلام.. لا تسقط عنه المنذورة.

والجامع بينهما: أن الوجوب الفعلي بمنزلة الوجوب القولي؛ لأن الشروع ملزم كالنذر، فصار بهذا كما إذا تحولت السَّنَةُ ثم حجّ.. فإنه لا يقوم مقام ما لزمه بدخول مكة بالاتفاق.

قلنا: هذا قياس تركناه بالاستحسان؛ لأنه تلافى المتروك في وقته وهي تلك السنة؛ لأن الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالإحرام على أي وجه كان، وقد حصل ذلك في تلك السنة فيجزئه عنهما؛ كما إذا أتاه محرماً عن حجة الإسلام ابتداء.. فإنه يجزئه عن تلك الحجة المنوية وعما لزمه بدخول مكة، بخلاف ما إذا تحولت السنة؛ لأنه صار ديناً في ذمته بمضي وقت [٣٢٣/ب] الحج، فلا يتأدى إلا بإحرام مقصود؛ كما في الاعتكاف المنذور في رمضان.. فإنه يتأدى بصوم رمضان من تلك السنة دون العام الثاني؛ لأنه لما فات المنذور المعين.. تقرر اعتكافه في الذمة ديناً، فلا يتأدى إلا بصوم مقصود؛ لعود شرطه: وهو الصوم إلى الكمال، فلا يتأدى في ضمن صوم آخر.

وَإِن جَاوزَ مكيٌّ أَو مُتمتِّعٌ الْحرمَ غيرَ محرمٍ.. فَهُوَ كمن جَاوزَ الْمِيقَاتَ،

فإن قيل: سلمنا أن الحجة بتحول السنة تصير ديناً في ذمته ولا نسلم أن العمرة تصير ديناً كذلك لأنها غير مؤقتة، حتى لو أحرم في الابتداء من الميقات لعمرة، ثم أخر أداء أعمالها إلى السنة الثانية.. جاز ذلك، على ما صرح به في «النهاية».

أجيب عنه: أن العمرة يكره تأخيرها إلى السنة الثانية؛ فإذا أخرها إلى وقت.. يكره، بمنزلة التفويت لها، فتصير ديناً كالحج كذا في «النهاية» عن «الجامع الصغير» للسرخسي.

(**وإن جاوز مكي أو متمتع الحرم غير محرم.. فهو كمن جاوز الميقات**)؛ يعني: لو خرج المكي من الحرم إلى الحل فأحرم منه بحجة.. يلزمه دم؛ لأن وقته في الحج: الحرم لا الحل على ما مر؛ فإذا جاوزه بلا إحرام.. لزمه دم كآفاقي جاوز ميقاته بلا إحرام، هذا إذا لم يعد إلى الحرم للحج ووقف بعرفة؛ فإن عاد إليه قبل الوقوف بعرفة ولبى منه.. سقط عنه الدم عند أبي حنيفة، وإلا.. فلا.

وعندهما: يسقط مطلقاً.

وعند زفر: لا يسقط مطلقاً على ما مر في الآفاقي.

وكذا المتمتع إذا فرغ من عمرته، ثم خرج من الحرم إلى الحل فأحرم منه للحج.. لزمه دم لما ذكرناه؛ لأنه صار من أهل مكة، ووقته وقتهم، وإن عاد إلى الحرم قبل الوقوف بعرفة ولبى من الحرم.. فعلى الخلاف السابق.

ولو أحرم المكي للعمرة من الحرم.. يجب عليه دم؛ لأن وقته للعمرة: الحل لا الحرم، وقد ترك وقته؛ فإن خرج إلى الحل بعد الإحرام.. فعلى ما مر من الاختلاف أيضاً.

وكذا أهل الحل الذي بين الميقات والحرم إذا دخلوا الحرم فأحرموا بالحج أو العمرة.. يجب عليهم دم لتركهم ميقاتهم؛ فإن عادوا بعد الإحرام إلى الحل.. فعلى الخلاف السابق أيضاً على ما في «الزَّيْلَعيّ».

ووقوفُهُ كطوافِهِ.

(ووقوفه)؛ أي: وقوف من جاوز الحرم إلى الكل من أهل مكة بلا إحرام من الحرم (كطوافه)؛ أي: كطواف من جاوز الميقات من الآفاقي بلا إحرام في عدم سقوط ما لزم عليه من الدم؛ فإنه بعد الطواف من الآفاقي لا يسقط - على ما سبق - فكذا لا يسقط من المكي بعد الوقوف بعرفة، على ما بيناه آنفاً.

* * *

(بَابُ إِضَافَةِ الْإِحْرَامِ إِلَى الْإِحْرَامِ)

مكيٌّ طَافَ لعمرتِه شوطاً ....

(باب إضافة الإحرام إلى الإحرام)

لما كان إضافة الإحرام إلى الإحرام مطلقاً في حق المكي ومن بمعناه جناية، وكذلك إضافة إحرام العمرة إلى إحرام الحج في الآفاقي جناية، بخلاف إضافة إحرام الحج إلى إحرام العمرة فإنها ليست بجناية:

فباعتبار معنى الجناية: ذكرها عقيب باب الجنايات.

وباعتبار عدمه: جعله في باب على حدة.

(مكي) احترز به عن الآفاقي؛ لأنه لو أهلَّ بعمرة فطاف لها شوطاً ثم أهل بحج.. مضى فيها، ولا يرفض الحج؛ لأن بناء أعمال الحج على أعمال العمرة صحيح في حق الآفاقي، إلا أنه لو طاف لها أقل الأشواط.. كان قارناً، وإن طاف لها أكثر [٣٢٤/أ] الأشواط.. كان متمتعاً؛ **لأن المتمتع:** من يُحرم بالحج بعد عمل العمرة، وللأكثر حكم الكل، **والقارن:** يجمع بينهما على ما مر، كذا في «النهاية».

(طاف لعمرته)؛ أي: بعد أن يحرم من ميقاته، وهو: الحل؛ لأن حكم من جاوز ميقاته سبق قبيل الباب.

إنما قيد بالطواف؛ لأنه لو أحرم لها، ثم بالحج ولم يطف لها أصلاً.. رفض العمرة اتفاقاً.

وقيد الطواف بالعمرة؛ لأن المكي إذا أحرم بالحج من الحرم فطاف له شوطاً، ثم أحرم بالعمرة.. فإنه يرفض العمرة؛ لأن إحرامه للحج قد تأكد، وقبل التأكد كان يؤمر برفضها، فبعده أولى، كذا في «النهاية».

(شوطاً)؛ يعني: شوطاً واحداً، إنما قيد به؛ لأنه إذا طاف لها أربعة أشواط.. لا خلاف في رفض الحج، وأما في الشوطين والثلاثة.. فقد صرح فخر الإسلام بوجود الخلاف الذي يذكر في مسألة الكتاب، كذا في «النهاية» و«العناية».

فَأحْرمَ بِالْحَجِّ.. رفضَهُ، وَعَلِيهِ: دمٌ، وَقَضَاءُ حجٍّ وَعمرَةٍ.

فَلَو أتمَّهما.. صَحَّ وعَلَيْهِ دمٌ.

(فأحرم بالحج.. رفضه) - أي: الحج - عند أبي حنيفة، خلافاً لهما.

قالا: إنه يرفض العمرة ويقضيها، وعليه دم لرفضها؛ لأن الجمع بينهما غير مشروع في حق المكي، ولا بد من رفض أحدهما: فكانت العمرة أولى بالرفض؛ لأنها أدنى حالاً وأقل عملاً وأيسر قضاء؛ لكونها غير مؤقتة، وليس فيها إلا الطواف والسعي: وهو سنة، والحج ليس كذلك، ولأنه لو رفض العمرة.. يلزمه قضاؤها فقط، وإذا رفض الحج.. يلزمه قضاؤهما.

ولأبي حنيفة: أن إحرام العمرة تأكد بما أتى به من الطواف، ولم يتأكد إحرام الحج أصلاً، وغير المتأكد أولى بالرفض من المتأكد؛ ولأن في رفض العمرة إبطال العمل لوجود الشروع فيه، وفي رفض الحج امتناعاً عنه، فكان أولى بالترك.

(وعليه دم) لرفضه؛ لأنه تحلل قبل أوانه.

(وقضاء حج وعمرة) جميعاً؛ لأنه كفائت الحج من حيث إنه عجز عن المضي فيه على ما ذكرناه، وفائت الحج يتحلل بأفعال العمرة، وقد تعذر ذلك لأنه في العمرة، والجمع بين العمرتين منهي عنه، فيجب عليه قضاؤهما جميعاً.

(فلو أتمها)؛ أي: لو أتم المكي العمرة والحج بإتيان أفعالهما ولم يرفض واحداً منهما، بل مضى وأداهما (.. صح)؛ لأنه أداهما كما التزمهما؛ لأنه منهي عنهما، والنهي لا يمنع تحقق الأصل على ما في الأصول.

(وعليه دم) لجمعه بينهما، وهو: دم جبر لا يجوز له أن يأكل منه، بخلاف الآفاقي؛ حيث يجوز له الأكل؛ لأن ذلك دم شكر، على ما في «الزَّيْلَعيّ».

واعلم: أن إضافة الإحرام إلى الإحرام أربعة أنواع:

إدخال إحرام الحج على إحرام العمرة، وقد مر بيانه.

وإدخال إحرام الحج على إحرام الحج.

وإدخال إحرام العمرة على إحرام العمرة.

وإدخال إحرام العمرة على إحرام الحج.

وقدم النوع الأول على الأنواع الباقية؛ لكونه أدخل في كونه جناية، ولهذا لم يسقط عنه الدم، ثم قدم النوع الثاني على الباقيين لقوة حاله إذا كان أحدهما فرضاً، ثم قدم النوع الثالث على الرابع لاتفاقه في الكيفية وكمية الأفعال، بخلاف الرابع.

والأصل في ذلك: أن الجمع بين إحرامي الحج وإحرامي العمرة بدعة، لكن إذا جمع بينهما.. لزماه عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد: يلزمه أحدهما، هو يقول: إن الإحرام [٣٢٤/ب] وإن كان شرطاً عندنا للأداء لا ركناً كما هو كذلك عند الشافعي.. إلا أنه ما شرع إلا للأداء، فلا يتحقق إلا على الوجه الذي يتصور فيه الأداء، وأداء حجتين أو عمرتين معاً غير متصور، فلا يتصور الإحرام لهما كالتحريمة للصلاة.

وهما يقولان: الإحرام بالحج إلزام محض في الذمة؛ بدليل: أنه يصح منفصلاً عن الأداء، والذمة تسع حججاً كثيرة، فصار من هذا الوجه كالنذر، بخلاف التحريمة للصلاة.. فإنها لا تصح منفصلة عن الأداء، إلا أنه لا بد من رفض أحدهما؛ إما احترازاً عن ارتكاب المنهي عنه، وإما لأن البقاء للأداء لا للالتزام، والجمع أداءً غيرُ متصور.

فبعد هذا قال أبو حنيفة: إذا توجه إلى أداء أحدهما.. صار رافضاً للأخرى.

وقال أبو يوسف: كما فرغ من الإحرامين.. يصير رافضاً أحدهما.

وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا قتل صيداً قبل أن يتوجه إلى أحدهما.. فإنه على قول أبي حنيفة يلزمه قيمتان، وعلى قول أبي يوسف يلزمه قيمة واحدة، وكذلك إذا أحصر في هذه الحالة.. يحتاج إلى هديين عند أبي حنيفة؛ خلافاً لأبي يوسف.

وَمن أحرمَ بِحَجٍّ ثُمَّ أحرمَ بحجٍّ آخرَ يَوْمَ النَّحْرِ؛ فَإِن كَانَ قد حلقَ فِي الأَوَّلِ.. لزمَهُ الثَّانِي، وَلَا دمَ عَلَيْهِ، وَإِلَّا.. لزمَهُ وعليه دمٌ، سَوَاءٌ قصَّرَ بعدَ إِحْرَامِ الثَّانِي، أَو لم يُقصِّر.

وَعِنْدَهُمَا: إِن لم يُقصِّر.. فَلَا دمَ عَلَيْهِ.

إذا عرفت هذا.. فلنأتِ إلى تطبيق ما في الكتاب على هذا الأصل، قال: (ومن أحرم بحج) وفرغ منه (ثم أحرم بحج آخر يوم النحر؛ فإن كان قد حلق في الأول.. لزمه الثاني) لما ذكرناه أنه التزام محض.

ولا يخفى عليك أن الثاني يلزمه بمجرد الإحرام الثاني، ولا يتوقف على الحلق، ولهذا قال في «الزَّيْلَعيّ»: إذا أحرم لحج وفرغ منه، ثم أحرم لحج آخر يوم النحر.. لزمه الثاني، ثم إن كان حلق في الحج الأول قبل أن يحرم بالثاني.. فلا شيء عليه، وإن لم يحلق بينهما.. فعليه دم، سواء حلق بعد الإحرام الثاني أو لم يحلق.

(ولا دم عليه)؛ لأن الأول قد انتهى بالحلق نهايته.

(وإلا)؛ أي: وإن لم يحلق (.. لزمه) الثاني أيضاً، فصار جامعاً بين إحرامي الحج.

(وعليه دم؛ سواء قصر) للأول في تلك السنة (بعد إحرام الثاني أو لم يقصر)، بل أخر إلى السنة الثانية؛ لأن في صورة التقصير وإن تحلل عن الحج الأول بالحلق، لكنه جنى على الحج الثاني بالحلق.

وفي صورة عدم التقصير: قد أخر الحلق للأول عن وقته، والتأخير جناية عنده، فيلزمه الدم فيها.

والمراد بالتقصير وعدمه ههنا: الحلق وعدم الحلق، وإنما صرح به إشارة إلى حال النساء؛ لأن الأولى في حقهن التقصير، هذا عند أبي حنيفة.

(وعندهما: إن لم يقصر.. فلا دم عليه)؛ لأن اللازم من عدم حلقه للأول.. تأخير حلقه عن وقته، وتأخير النسك عن وقته ليس بجناية عندهما، وكذا تقديمه.

ثم الذي ظهر من مفهومه: لزوم الدم عليه عندهما إن قصر، وبه صرح في «الهداية»؛ حيث قال: وشرط التقصير عندهما - أي: في لزوم الدم - في جمع إحرامي الحج، وتعقبه في «العناية» وقال: يرد عليه شيء؛ وهو أن المذكور من مذهب محمد في هذا الأصل - أي: الذي ذكرناه - أنه إذا جمع بين إحرامين.. إنما يلزم أحدهما فقط، وهو المروي عن الإمام التمرتاشي و«الفوائد الظهيرية».

وحينئذ ينبغي أن لا يلزمه، وإن قصر؛ لعدم لزوم الآخر؛ فإما أن يكون هذا [٣٢٥/أ] سهواً في نقل مذهب محمد، ومذهبه كمذهبهما، وإما أن يكون عنه في ذلك روايتان. انتهى.

فقال في «النهاية»: إن محمداً سكت عن إيجاب الدم بسبب الجمع بين إحرامي الحج في «الجامع الصغير»، وأوجب ذلك في كتاب المناسك من «المبسوط»، فذكر بعض مشايخنا في ذلك روايتين، وذكر في «الجامع الصغير» وجوب الدم بسبب الجمع بين إحرامي العمرة من غير اختلاف الروايتين.

فوجه الرواية التي سوى بين الجمع بين إحرامي الحج وبين إحرامي العمرة؛ وهو: أن الجمع بين إحرامي الحج غير مشروع، كما أن الجمع بين إحرامي العمرة غير مشروع؛ لأنه في الصورتين صار مدخلاً للنقص في الإحرام، فلذلك وجب الدم فيهما.

ووجه الرواية التي فرق؛ وهو: أن في الحج لا يصير جامعاً في الفعل؛ لأنه لا يؤدي العمرة الثانية في هذه السنة. انتهى.

قيل: هذا بناء على تحقق الروايتين، وهو قول البعض.

وقيل: ليس فيه إلا رواية واحدة؛ وهي: وجوب الدم لأجل الجمع بين الحجين كالعمرتين، وسكوته عنه في «الجامع الصغير».. لا يدل على نفيه.

وَمن فرغ مِن أَعمالِ عمرتِهِ إِلَّا التَّقْصِيرَ فَأَحْرمَ بأُخرى.. لزمَهُ دمٌ.

وَلَو أحرمَ آفاقيٌّ بِحَجٍّ ثُمَّ بِعُمْرَةٍ.. لزماهُ.

فَإِن وقفَ بِعَرَفَةَ قبلَ أَفعَالِ الْعمرَةِ.. فقد رفضَها، لا لَوْ توجَّهَ وَلم يَقف...

وفي «العناية»: إن رواية «المبسوط» تدل على مذهب محمد كمذهب الإمامين في لزوم الإحرامين، وإلا.. لما لزم عنده شيء؛ لأن الجمع غير متحقق؛ لعدم لزوم أحدهما، إلا إذا أراد بالجمع: إدخال الإحرام على الإحرام، وإن لم يلزم إلا أحدهما.

(ومن فرغ من أعمال عمرته إلا التقصير)؛ أي: الحلق (فأحرم بأخرى.. لزمه دم)؛ أي: بالاتفاق لأنه أحرم قبل الوقت؛ لأن وقته بعد الحلق الأول ولم يوجد ذلك، ولأنه جمع بين إحرامي العمرة - وهو مكروه - فيلزمه الدم؛ وهو: دم جبر وكفارة لا يحل التناول منه.

(ولو أحرم آفاقي بحج) قيد بالآفاقي؛ لأن الكلام فيه (ثم بعمرة.. لزماه)؛ لأن الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي فيصير قارناً، لكنه أخطأ السنة؛ وهو: إدخال الحج على العمرة لا العكس قال الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ جعل الحج آخر الغايتين.

(فإن وقف بعرفة قبل أفعال العمرة.. فقد رفضها)؛ لأنه تعذر عليه أداؤها بعد؛ لأنها مبنية على الحج غير مشروعة، بل المشروع أن تكون أفعال الحج مبنية على أفعال العمرة.

(لا لو توجه) إلى عرفة (ولم يقف) بها؛ لأنه لا يصير رافضاً بمجرد التوجه إليها ما لم يقف بها على ما هو الصحيح من مذهب أبي حنيفة، حتى لو بدا له فرجع من الطريق إلى مكة فطاف لعمرته وسعى، ثم وقف بعرفة.. كان قارناً.

فَإِن أحرمَ بهَا بعدَ طَوَافِهِ لِلْحَجِّ.. ندبَ رفضُها، ويقضيها، وَعَلِيهِ دمٌ.

فَإِن مضى عَلَيْهِمَا.. صَحَّ، وعليه دمٌ، وَهُوَ دمُ جبرٍ فِي الصَّحِيح.

وَإِن أهلَّ الْحَاجُّ بِعُمْرَةٍ يَوْمَ النَّحْرِ أَو أَيَّامَ التَّشْرِيقِ.. لَزِمته، وَلَزِمَهُ رفضُها وقضاؤُها ....

(فإن أحرم بها)؛ أي: بالعمرة (بعد طوافه للحج)؛ أي: طواف التحية (.. ندب رفضها) أي: العمرة؛ لأن إحرام الحج تأكد بشيء من أعماله، بخلاف ما إذا لم يطف للحج.. فإنه لم يتأكد، فالإساءة ههنا فوق الإساءة ثمة، فلذا ندب رفضها ههنا.

(ويقضيها) لصحة الشروع فيها (وعليه دم) لرفضها (فإن مضى عليهما)؛ أي: على العمرة والحج بأن قدم أفعال العمرة على أفعال الحج، على ما هو المسنون في القران (.. صح) لمشروعية الجمع بينهما للآفاقي.

(وعليه دم) لجمعه بينهما (وهو دم جبر في الصحيح) فلا يتناوله، وهو احتراز عما اختاره شمس الأئمة [٣٢٥/ب] وقاضي خان والإمام المحبوبي: أن ذلك دم قران، فيكون دم شكر.

ووجه الصحيح على ما ذكره فخر الإسلام: أنه أخطأ السنة في بناء أفعال العمرة على أفعال الحج من وجه.. فكان كقران المكي، وهكذا علله في «الهداية» حيث قال: لأنه بانٍ أفعال العمرة على أفعال الحج من وجه؛ أي: من جهة طواف التحية.

(وإن أهلَّ الحاج بعمرة يوم النحر أو أيام التشريق.. لزمته ولزمه رفضها وقضاؤها).

اعلم: أن المحرم بالحج إذا وقف بعرفة، ثم أحرم بالعمرة قبل الحلق أو قبل طواف الزيارة: يلزمه العمرة، ورفضها، وقضاؤها.

أما لزومها: فلأن الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي.

وَدمٌ.

فَإِن مضى عَلَيْهَا.. صَحَّ، وَعَلِيهِ دمٌ.

وأما رفضها؛ فلأنه قد أدى ركن الحج - أعني: الوقوف - فيصير بانياً أفعال العمرة على أفعال الحج من كل وجه، وذلك ممنوع، وقد كرهت العمرة في هذه الأيام.

أما قضاؤها: فلصحة الشروع فيها ابتداء، بخلاف الصوم في هذه الأيام حيث لا يصح الشروع فيه، فلا يلزم قضاؤه.

وإذا أحرم بالعمرة بعد طواف الزيارة أو بعد الحلق.. لا يرفض العمرة على ظاهر ما ذكر في «الأصل».

وقيل: يرفضها أيضاً؛ لأن العمرة في هذه الأيام منهي عنها.

وفي «الهداية»: قال الفقيه أبو جعفر: ومشايخنا على هذا القول - أي: على الرفض - وقالوا: معنى ما ذكر في «الأصل»: أنها لا ترفض بدون رفض.

وظاهر إطلاق الكتاب ينطبق على هذا؛ لأن المتبادر من لفظ «الحاج»: من أتى أفعال الحج من الوقوف والحلق وطواف الزيارة.

(**ودم**)؛ أي: لرفضها.

(**فإن مضى عليها**)؛ أي: على العمرة التي أحرم لها يوم النحر (.. **صح**)؛ لأن كراهة العمرة في يوم النحر لمعنى في غيرها؛ وهو: كونه مشغولاً في هذه الأيام بأداء بقية أفعال الحج، فيجب تخليص الوقف له تعظيماً.

(**وعليه دم**)؛ أي: لجمعه بين الحج والعمرة.

أما في الإحرام: إن كان إحرام العمرة قبل التحلل بالحلق أو في الأعمال الباقية.. إن كان إحرام العمرة بعد الحلق وطواف الزيارة من رمي الجمار وطواف الصدر على ما صرح به في «البحر».

قالوا: وهذا دم كفارة أيضاً.

وَمن فَاتَهُ الْحَجُّ فَأَحْرمَ بِحَجٍّ أَو عمْرَةٍ.. لزمَهُ: الرَّفْضُ وَالْقَضَاءُ وَالدَّمُ.

(ومن فاته الحج) - بأن لا يدرك الوقوف بعرفة - (فأحرم بحج أو عمرة.. لزمه الرفض)؛ أي: رفض ما أحرم به من الحج أو العمرة.

أما الحج: فلأنه يصير جامعاً بين الحجين إحراماً.. فعليه رفضه كما أحرم ابتداء بحجين.

وأما العمرة: فلأن فائت الحج يتحلل بأفعال العمرة من غير أن ينقلب إحرامه إحرام العمرة عند أبي حنيفة ومحمد، فيصير جامعاً بين العمرتين أفعالاً.. فعليه أن يرفض التي أحرم بها كما لو أحرم بعمرتين.

(والقضاء) لصحة الشروع فيه.

(والدم) لرفضه بالتحلل. والله أعلم.

* * *

(بَابُ الْإِحْصَارِ والفواتِ)

إِن أُحْصرَ الْمحرمُ: بعدُوٍّ، أَو مرضٍ، أَو عدمِ مَحرمٍ، أَو ضيَاعِ نَفقَةٍ.. ...

(باب الإحصار والفوات)

لما كان من الإحصار ما هو جناية على المحرم.. أعقبه باب الجنايات بباب على حدة (إن أحصر المحرم بعدو، أو مرض، أو عدم محرم) بأن مات محرم المرأة أو زوجها في الطريق بعد أن أحرمت، (أو ضياع نفقة) بأن هلكت في الطريق بعد الإحرام.

العرب تقول: «أحصر» إذا منعه خوف، أو مرض من الوصول إلى إتمام حجته أو عمرته.

وإذا حبسه سلطان [٣٢٦/أ] أو قاهر مانع.. يقول: «حصر»، فالمحصر المحرم: ممنوع عن المضي على إتمام أفعال ما أحرم لأجله مطلقاً.

وقال الشافعي: لا يكون الإحصار إلا بالعدوّ، ولأن التحلل بالهدي شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة بالإحلال، والنجاة بالإحلال لا يكون إلا من العدو؛ لأن المرض لا يزول بالتحلل كما زال خوف العدو.

قلنا: إن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ وردت في الإحصار بالمرض؛ لأن أهل اللغة أجمعوا على أن الإحصار: بالمرض، والحصر: بالعدو، والقرآن نزل على لسانهم، فهذا الإجماع دل على أنه نزل في الإحصار بالمرض.

فإن قيل: إنها نزلت في رسول الله ﷺ وأصحابه عام الحديبية، وكان الإحصار بالعدو.

قلنا: إن النص الوارد في حادثة: قد ينتظمها بلفظه، وقد ينتظمها بدلالته، وههنا انتظم بدلالته؛ إذ يعلم من حكم منع المرض حكم منع العدو بطريق الأولى؛ لأن منع العدو حسي لا يتمكن معه من المضي، بخلافه في المرض؛ إذ يمكن بالمحمل والمركب والخدم؛ فإذا جاز التحلل مع هذا.. فمع ذلك أولى.

فَلهُ أَن يبْعَثَ شَاةً تُذبَحُ عَنهُ فِي الْحرمِ فِي وَقتٍ معِيَّنٍ.

ويتحلَّلُ بعدَ ذَبحهَا مِن غيرِ حلقٍ وَلَا تَقْصِيرٍ، خلافًا لأَبِي يُوسُفَ.

(فله أن يبعث شاة تذبح عنه في الحرم) وهو أدناه، ويجوز البقرة والبدنة أيضاً كما في الضحايا، ويجوز بعث قيمتها أيضاً حتى يشتري الهدي هناك فيذبح عنه.

والبعث إلى الحرم؛ لأن دم الإحصار قربة، والإراقة لم تعرف قربة إلا في زمان أو مكان معين، فلا يقع قربة دونها، فلا يصلح أن يقع به التحلل، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾.

وقال الشافعي: لا يختص بالحرم؛ لأنه شرع رخصة، والتوقيت يبطل التخفيف.

قلنا: إن المراعى أصل التخفيف لا نهايته، وقد وجد أصله (في وقت معين) ظرف تذبح؛ أي: يعيّن لمن بعثه بيده يوماً بعينه تذبح فيه عند أبي حنيفة؛ لأن دم الإحصار عنده غير مؤقت على ما سيأتي، فيحتاج إلى تعيين الوقت ليعرف وقت الإحلال.

وقالا: دم الإحصار في الحج مؤقت بيوم النحر، فلا حاجة إلى تعيينه في الحج، وإنما يحتاج إليه في العمرة؛ فإذا بعث.. فهو مخير: إن شاء أقام بمكانه، وإن شاء رجع؛ لأنه لما صار ممنوعاً من الذهاب.. يخير بين المقام والانصراف.

(ويتحلل بعد ذبحها)، وإنما قيد به؛ لأنه إذا ظن المحصر أنه ذبح هديه ففعل ما يفعل الحلال، ثم ظهر أنه لم يذبح.. كان عليه ما على الذي ارتكب محظورات إحرامه لبقاء إحرامه ذكره «قاضي خان» كذا في «النهاية».

(من غير حلق، ولا تقصير) عندهما (خلافاً لأبي يوسف) هو يقول: عليه الحلق، وإن لم يحلق.. لا شيء عليه.

له: أنه ﷺ حلق عام الحديبية وكان محصراً بها وأمر أصحابه بذلك.

وَإِن كَانَ قَارناً.. يبْعَثُ دَمينِ.

وَيجوزُ ذَبحُهَا قبلَ يَوْمِ النَّحْرِ، لَا فِي الْحلِّ.

وَعِنْدَهُمَا: لَا يجوزُ قبلَ يَوْمِ النَّحْرِ إن كَانَ مُحصراً بِالْحَجِّ.

ولهما: أن الحلق إنما عرف قربة مرتبة على أفعال الحج، فلا يكون نسكاً قبلها، وفعل النبي ﷺ وأصحابه في الحديبية ليعرف استحكام عزيمتهم على الانصراف، هكذا أطلق قولهما في «الهداية».

وقال في «الكافي» إنما لا يحلق عندهما إن أحصر في الحل، أما إذا حصر في الحرم.. فيحلق؛ لأن الحلق مؤقت بالحرم عندهما، فعلى هذا.. كان حلقه ﷺ لكونه في الحرم؛ لأن بعض الحديبية من الحرم.

(وإن كان) [٣٢٦/ب]؛ أي: المحصر (قارناً.. يبعث دمين) دماً لحجته ودماً لعمرته؛ لأنه لإحرامه عنهما يحتاج إلى التحلل عن إحرامين.. فلا يتحلل إلا بعد الذبح عنهما.

ولو بعث بهدي واحد ليتحلل عن الحج وبقي في إحرام العمرة.. لم يتحلل عن واحد منهما؛ لأن التحلل منهما لم يشرع إلا في حالة واحدة.

فلو تحلل عن أحدهما دون الآخر.. تغير ما شرع.

(ويجوز ذبحها)؛ أي: ذبح دم الإحصار (قبل يوم النحر) عند أبي حنيفة؛ لما مر أن دم الإحصار غير مؤقت عنده، وهذا لإطلاق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ والتقييد به بالزمان نسخ له، فلا يجوز إلا بمثله ولم يوجد مثله مقيّد له، وإنما قيد بالمكان: وهو الحرم؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾ وهو اسم للمكان، ولأنه دم كفارة.. فلا يختص بالزمان، ويختص بالمكان كسائر الكفارات.

(لا في الحل)؛ أي: لا يجوز ذبحها في الحل، بل يذبح في الحرم لما ذكرناه.

(وعندهما: لا يجوز قبل يوم النحر إن كان محصراً بالحج)؛ لأن هذا دم يتحلل به من إحرام الحج فيختص بيوم النحر؛ كالحلق في الحج، وكدم المتعة والقران.

وعَلى الْمُحصَر بِالْحَجِّ إِذا تحلَّلَ: قَضَاءُ حجٍّ وَعُمرَةٍ.

والجواب عنهما: أن الحلق كان في أوانه فيتوقت بالزمان، بخلاف هذا الدم؛ فإنه قبل أداء الأفعال، فلا يتوقت، ودم المتعة والقران دم نسك كالأضحية فيتوقت، بخلاف دم الإحصار؛ فإنه دم جناية قيده بقوله: «بالحج»؛ لأنه لو كان محصراً بالعمرة.. فلا يتوقت بالزمان عندهما أيضاً؛ لأن أفعال العمرة لا تتوقت بالزمان، فكذا الهدي الذي يتحلل به منها.

(وعلى المحصر بالحج إذا تحلل.. قضاء حج وعمرة)، وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم.

وعلله صاحب «الهداية»: بأن الحجة يجب قضاؤها لصحة الشروع فيها، والعمرة تجب؛ لأنها في معنى فائت الحج، وفائت الحج: يتحلل بالعمرة؛ فإن لم يأت بها.. قضاها فكذا هذا.

وردَّ عليه: بأن وجوب العمرة على فائت الحج إنما هو للتحلل بها، والمحصر يتحلل بالهدي.. فلا تجب العمرة عليه.

وأجيب: بأن الهدي إنما وجب عليه لتعجيل الإحلال قبل الأعمال لا لإقامته مقام العمرة الواجبة، وهذا لأنه قد تحقق أنه متى صح الشروع في إحرام الحج.. انعقد لازماً، ولا يخرج عنه إلا بأداء أفعال الحج أو العمرة وإن لم يقصد التزامه، حتى أنه إذا أحرم بالحج ينوي الفرض، ثم ظهر له أنه كان أدّاه.. لزمه المضي فيه، وإن أفسده.. وجب عليه قضاؤه، بخلاف الصوم والصلاة؛ حيث لا يلزم بالشروع فيه مظنون الوجوب؛ فإذا صح شروع المحصر.. لا يتحلل إلا بأفعال العمرة؛ كفائت الحج لعجزه عن الإتمام بعد الشروع؛ فإذا لم يفعل ذلك.. وجب عليه قضاؤها رداً إلى ما عهد من أمر الحج في الشرع، والدم إنما وجب لتعجيل الإحلال قبل الإعمال، وهو لا ينفي بقاء ذلك الواجب.

وعَلى الْمُعْتَمِرِ: عمْرَةٌ. وعَلى الْقَارِنِ: حجَّةٌ وعمرتانِ.

وهذا - أي: لزوم الحج والعمرة في القضاء على المحصر بالحج - إذا لم يقض الحج من عامه ذلك، وأما إذا قضاه فيه.. لا يجب عليه العمرة؛ لأنه لا يكون كفائت الحج هكذا روي عن أبي حنيفة.

وهل يحتاج إلى تعيين النية أنها للقضاء أم لا يحتاج؟

فعن أبي حنيفة: لا يحتاج إلى تعيين النية إذا قضاها في تلك السنة، ذكره [٣٢٧/أ] محمد في «الأصل».

وعن الحسن عن أبي حنيفة: أن عليه حجة وعمرة في الوجهين، وعليه نية القضاء - وهو قول زفر - كذا في «فتح القدير».

(**وعلى المعتمر**)؛ أي: المحصر بعمرة (: **عمرة**)؛ أي: يجب عليه قضاء العمرة التي شرع فيها لا غير، وهذا بناء على أن الإحصار عن العمرة يتحقق كما هو كذلك عندنا.

وقال مالك: لا يتحقق ذلك؛ لأنها غير مؤقتة.. فلا يتحقق خوف الفوات، ولأن النبي ﷺ وأصحابه أحصروا بالحديبية وكانوا عماراً؛ ولأن شرع التحلل لدفع الحرج، وهذا موجود في إحرام العمرة أيضاً؛ فإذا تحقق الإحصار.. فعليه القضاء إذا تحلل عنها كما في الحج.

(**وعلى القارن حجة وعمرتان**)؛ **أما** الحج وإحدى العمرتين؛ فلأنه في معنى فائت الحج.

وأما العمرة الأخرى: فلأنه خرج منها بعد صحة الشروع فيها، وهذا إذا لم يقض في سنة الإحصار؛ أما إن زال الإحصار بعد التحلل بالذبح والوقت يسع لتجديد الإحرام والأداء ففعل.. فإنما عليه عمرة القران، على ما هو رواية «الأصل»، كذا في «فتح القدير».

فَإِن زَالَ الْإِحْصَارُ بعدَ بعثِ الدَّمِ ....

(فإن زال الإحصار بعد بعث الدم)، قال في «الهداية» في هذه المسألة: «فإن بعث القارن هدياً ... إلى آخره».

وقال في «النهاية»: ذكر القارن هنا غلط ظاهر من النسخ، والصواب أن يقال: «فإن بعث المحصر»؛ لأنه يجب على القارن بعث الهديين؛ فإنه لا يتحلل بالواحد؛ فإنه ذكر من قبل: «فإن كان قارناً.. بعث دمين»، هذا وقال في «فتح القدير»: الصواب: «المحرم» مكان «القارن»، وهذا غلط ظاهر في النسخ؛ لأن هذا الحكم لا يخص القارن، فالحاجة إلى بيانه مطلقاً لا على خصوص القارن. انتهى.

فلذا ذكر المصنف على الإطلاق - لا على خصوص - القارن.

فإن قيل: إن الواجب على القارن بعث الدمين لا الدم الواحد، فكيف يشمل القارن؟

قلنا: لفظ الدم هنا اسم لجنس ما يهدى إلى الحرم، فلا يثنّى، إلا إذا قصد الأنواع، وليس بمقصود العدد، وذلك معلوم مما تقدم.

فإن قيل: كيف يحمل أول كلامه على الإطلاق مع أن ما ذكره عقيبه من الاحتمالات يخص بالمحصر بالحج؟

قلنا: نعم، لكنه لا خصوص فيه؛ لأنه اقتدى فيه رواية «القدوري» و«الجامع الصغير» فإن هذه المسألة مذكورة في هذين الكتابين في حق المحصر بالحج.

ثم الاحتمال ههنا أربعة بحسب القسمة العقلية؛ لأنه إذا زال الإحصار.. فلا يخلو:

إما أن لا يدرك الحج والهدي أصلاً.

أو يدركهما.

أو يدرك الهدي دون الحج.

وَأَمكنهُ إِدْرَاكُهُ قبلَ ذبحِهِ وَإِدْرَاكُ الْحَجِّ.. لَا يجوزُ لَهُ التَّحَلُّلُ، وَلَزِمَهُ الْمُضِيُّ.

وَإِن أمكنَ إِدْرَاكُهُ فَقَط.. تحلَّلَ.

وَإِن أمكنَ إِدْرَاكُ الْحَجِّ فَقَط.. جَازَ التَّحَلُّلُ اسْتِحْسَاناً.

أو بالعكس، وإليه أشار بقوله: (وأمكنه إدراكه قبل ذبحه وإدراك الحج.. لا يجوز له التحلل، ولزمه المضي) بإتيان أفعال الحج؛ لزوال المانع قبل حصول المقصود بالخلف؛ فإذا أدرك هديه.. صنع به ما شاء؛ لأنه ملكه وقد كان عيَّنه لمقصود استغني عنه.

(وإن أمكن إدراكه فقط)؛ أي: إدراك الهدي لا الحج (.. تحلل) بالذبح، ولا يلزمه المضي؛ لعجزه عن الأصل.

(وإن أمكن إدراك الحج فقط) دون الهدي (.. جاز التحلل استحساناً) عند أبي حنيفة، ولم يذكر حكم الاحتمال الأول - أعني: عدم إدراكه شيئاً منهما - لكونه معلوماً من حكم هذه الثلاث؛ أعني: أنه لا يلزمه أنه يتوجه، [٣٢٧/ب] بل يصبر حتى يحل بنحر الهدي لفوات المقصود من التوجه - وهو: أداء الأفعال - ولكنه لو توجه للتحلل بأفعال العمرة.. فله ذلك؛ لأنه كفائت الحج. **فإن قيل**: إذا كان في معنى فائت الحج.. وجب أن يؤمر بالتوجه والتحلل بأفعال العمرة كفائت الحج.

أجيب: بأن أفعال العمرة في حق فائت الحج غير مقصود لعينه، بل المقصود: هو التحلل، وهذا المقصود يحصل له بالهدي الذي بعثه ليُنحَر عنه، فله أن يقتصر بذلك ثم يقضي العمرة، وله أن يتوجه لئلا يلزمه قضاء العمرة.

فإن قيل: هذا في المفرد، وإذا كان المحصر قارناً.. ينبغي أن يجب عليه أن يتوجه ويأتي بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران؛ لأنها مقصودة بالذات في القران، وقد صار قادراً عليه بزوال المانع.

أجيب عنه: بأنه لا يقدر على أدائها على الوجه الذي التزمه - وهو: كونه على

وَمن مُنِعَ بِمَكَّةَ عَن الرُّكْنَيْنِ.. فَهُوَ مُحصَرٌ.
وَإِن قدرَ على أَحدِهمَا.. فَلَيْسَ بمُحصَرٍ.

وجه يترتب عليها الحج - إذ بفوات الحج.. يفوت ذلك.

ثم وجه الاستحسان: أنا لو ألزمناه التوجه.. لضاع ماله؛ لأن ما أهدى من الهدي قد ذبح ولم يحصل مقصوده، وحرمة المال كحرمة النفس من حيث كون إتلافه ظلماً، وإذا جاز استحساناً.. فله الخيار: إن شاء صبر في ذلك المكان أو في غيره ليذبح عنه فيتحلل، وإن شاء توجه ليؤدي النسك الذي التزمه بالإحرام، وهو أفضل؛ لأنه أقرب إلى الوفاء بما وعد.

ووجه القياس: أنه قدر على الأصل - وهو الحج - قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدي.

إنما قلنا: عند أبي حنيفة؛ لأن هذا الوجه من الوجوه المذكورة إنما يستقيم على قول أبي حنيفة في المحصر بالحج لا على قولهما؛ لأن دم الإحصار عندهما مؤقت بيوم النحر عندهما على ما سبق، فمن يدرك الحج.. يدرك الهدي أيضاً، وعنده: غير مؤقت، فيجوز أن يدرك الحج دون الهدي.

وأما في المحصر بالعمرة: فيستقيم بالاتفاق؛ لعدم توقت الدم بيوم النحر فيها.

(ومن منع بمكة عن الركنين) من الطواف والوقوف (.. فهو محصر)؛ لأنه تعذر عليه الإتمام، فصار كما إذا أحصر في الحل.

(وإن قدر على أحدهما.. فليس بمحصر)؛ أما على الطواف: فلأن فائت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل؛ فإذا قدر على الأصل.. فلا حاجة إلى الهدي.

وأما على الوقوف: فلوقوع الأمن من الفوات بالقدرة على الوقوف، قالوا: قد وقع في هذه المسألة خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف.

قال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة عن المحرم يحصر بالحرم، فقال: لا يكون محصراً، فقلت: أليس أن النبي ﷺ وأصحابه أحصروا بالحديبية وهي من الحرم،

وَمن فَاتَهُ الْحَجُّ بِفَوَاتِ الْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ.. فليتحلَّل بِأَفْعَالِ الْعمرَةِ، وَعَلِيهِ الْحَجُّ مِن قَابلٍ، وَلَا دمَ عَلَيْهِ.

وَلَا وقَوفَ للْعُمْرَةِ.

وَهِي: إِحْرَامٌ، وَطوافٌ، وسعيٌ.

وَتجوزُ فِي كلِّ السَّنةِ.

وَتكرهُ يَوْمَ عَرَفَةَ والنَّحرِ وَأَيَّامَ التَّشْرِيقِ.

فقال: إن مكة كانت يومئذ دار الحرب، وأما اليوم فهي دار الإسلام لا يتحقق الإحصار فيها، قال أبو يوسف: أما أنا فأقول: إذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت.. فهو محصر.

وفي «الهداية»: الصحيح في الرواية: أن الممنوع عن الوقوف والطواف.. يكون محصراً بالاتفاق، وإذا قدر على أحدهما.. لا يكون محصراً، وهو مسألة الكتاب.

ولما فرغ عن الإحصار.. شرع في الفوات: (**ومن فاته الحج بفوات الوقوف** [٣٢٨/أ] **بعرفة.. فليتحلل بأفعال العمرة**) بأن يطوف ويسعى، (**وعليه الحج من قابل**)؛ لقوله ﷺ: «ومن فاته عرفة.. فقد فاته الحج، فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل»، ولأن الإحرام بعدما انعقد صحيحاً.. لا طريق للخروج عنه إلا بأداء أحد النسكين: الحج والعمرة، وههنا عجز عن الجمع.. فتعين العمرة.

(**ولا دم عليه**)؛ لأن التحلل وقع بأفعال العمرة، فكانت في حق فائت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر، فلا يجمع بينهما.

(**ولا وقوف للعمرة، وهي: إحرام وطواف**) للبيت (**وسعي**) بين الصفا والمروة.

(**وتجوز في كل السنة، وتكره يوم عرفة والنحر وأيام التشريق**)؛ لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: «لا تعتمر في خمسة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، وثلاث أيام التشريق، واعتمر قبلها وبعدها ما شئت»، ولأن هذه أيام الحج فكانت متعينة له.

وَيقطعُ التَّلْبِيَةَ فِيهَا بِأَوَّلِ الطّوافِ.

وقيل: يكره في أشهر الحج، والصحيح ما في الكتاب.

وعن أبي يوسف: أنها لا تكره في يوم عرفة قبل الزوال، ولو اعتمر في هذه الأيام.. صح شروعه ويبقى محرماً بها فيها؛ لأن الكراهة لغيرها، وهو تعظيم أمر الحج وتخليص وقته له، فصح الشروع، فيرفضها، ثم يقضيها وعليه دم.

(**ويقطع التلبية فيها**)؛ أي: في العمرة (**بأول الطواف**) على ما مر في باب التمتع.

* * *

(بَابُ الْحَجِّ عَنِ الْغَيْرِ)

تجوز النِّيَابَةُ فِي الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَّةِ مُطلقاً.

وَلَا تجوزُ فِي الْبَدَنِيَّةِ بِحَالٍ.

وَفِي الْمركَّبِ مِنْهُمَا كَالْحَجِّ.. يجوز عِنْدَ الْعَجزِ لَا الْقُدْرَةِ.

وَيشْتَرطُ: الْمَوْتُ، أَوِ الْعَجزُ الدَّائِمُ إِلَى الْمَوْتِ.

(باب الحج عن الغير)

الأصل في هذا أن من صلى أو صام أو تصدق أو حج أو قرأ فجعل ثواب ذلك لغيره.. فهل ينجعل له بجعله، أو لا ينجعل، بل يلغو جعله؟

فقال أصحابنا، إنه ينجعل بجعله؛ مستدلين بما روي في «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه ضحى بكبشين أملحين؛ أحدهما عن نفسه، والآخر عن أمته، ممن أقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ، جعل تضحية إحدى الشاتين لأمته؛ أي ثوابها.

ثم العبادات أنواع: مالية محضة، وبدنية محضة، ومركبة منهما، فأراد أن يذكر حكم كل منها، فقال: (تجوز النيابة في العبادات المالية) كالزكاة والعشر والصدقات (مطلقاً)؛ أي: حالة الضرورة والاختيار؛ لأن المقصود فيها سدُّ خلَّة المحتاجين، وذلك يحصل بفعل النائب كما يحصل بفعل نفسه، وكذا المشقّة المطلوبة في العبادات تحصل بفعل النائب فيها كما تحصل بفعل نفسه؛ وهي: تنقيص المال المحبوب للنفس.

(ولا تجوز في البدنية) كالصلاة والصوم (بحال) لا في حال العجز ولا في حال الاختيار؛ لأن المقصود فيها إتعاب النفس الأمارة بالسوء طلباً لمرضاته، وذلك لا يحصل بفعل غيره؛ لأن فعل غيره لا يتحقق به المشقة على نفسه.

(وفي المركب منهما: كالحج.. يجوز عند العجز) عن الحج بنفسه لمرض، أو لعدم المحرم للمرأة، وهذا لحصول المشقة بتنقيص ماله (لا) عند (القدرة)؛ لعدم إتعاب النفس (ويشترط: الموت، أو العجز الدائم إلى الموت) لأنه وظيفة العمر،

وَإِنَّمَا شُرِطَ الْعَجزُ لِلْحَجِّ الْفَرْضِ، لَا للنَّفلِ؛ فَمن عجزَ فأَحجَّ.. صَحَّ، وَيَقَع عَنهُ.

وكل ما هو كذلك: يشترط فيه العجز الدائم لصحة النيابة؛ ليقع به اليأس عن الأداء بنفسه، حتى لو أحج عن نفسه ثم زال عنه العجز.. يلزمه أن يحج بنفسه ويبطل الأول؛ لظهور أنه لم يتحقق الشرط.

فإن قيل: إن القدرة على الأصل تبطل الخلف قبل حصول المقصود [٣٢٨/ب] بالخلف، وقد حصل المقصود ههنا بالخلف، وهو حصول المشقة بتنقيص المال.

أجيب عنه: بأن هذا ليس بناء على مسألة الأصل والخلف، بل بناء على أن الحج مركب من أمرين: أحدهما يحتمل النيابة، والأخرى: لا يحتملها، فعملنا بأحدهما عند القدرة فلم نجوز النيابة، وبالآخر عند العجز فجوزناها، لكن شرطنا - لكونه وظيفة العمر - أن يكون العجز دائماً.

(**وإنما شرط العجز للحج الفرض لا للنفل**)؛ لأن مبنى النفل على التوسعة، ولأنه لم يجب عليه واحد من المشقتين بدنية ومالية؛ فإذا كان له تركهما.. فله أن يتحمل أحداهما تقرباً إلى ربه، فله الاستنابة فيه صحيحاً.

(**فمن عجز فأحج.. صح**) فيه إشارة إلى من قدر عليه بنفسه وأحج ثم عجز.. لا يصح وإن استمر عجزه إلى الموت؛ لأنه أحج قبل وجود المجوز؛ وهو: العجز.

(**ويقع**) الحج (**عنه**)؛ أي: عن الآمر في ظاهر المذهب؛ لحديث الخثعمية أن النبي ﷺ قال فيه: «حجي عن أبيك واعتمري» رواه مسلم.

وعن محمد: أنه يقع عن الحاج، وللآمر ثواب النفقة، لأنه عبادة بدنية، وعند العجز: أقيم الإنفاق مقامه؛ كالفدية في باب الصوم؛ فإنه مع كونه عبادة بدنية محضة.. تقوم الفدية مقامه، فالحج أولى منه.

ومع هذا يقول: إن أصل الحج يسقط عن الآمر. على ما في «العناية».

قال شيخ الإسلام: عامة المتأخرين على قول محمد.

وَيَنْوِي النَّائِبُ عَنهُ، فَيَقُولُ: لبَّيْكَ بِحِجَّةٍ عَن فلَانٍ.
وَيردُّ مَا فضلَ مِنَ النَّفَقَةِ إِلَى الْوَصِيّ أَوِ الْوَرَثَةِ.

(**وينوي النائب عنه**)؛ أي: عن الآمر؛ لأن الأعمال بالنيات.

(**فيقول: لبيك بحجة عن فلان، ويرد ما فضل من النفقة إلى الوصي أو الورثة**).

واعلم: أن النفقة المشروطة ههنا ما يكفيه لذهابه وإيابه؛ لأنه في ذلك عامل للميت، حتى لو توطن مكة بعد الفراغ خمسة عشر يوماً.. بطلت نفقته في مال الميت؛ لأن توطينه حينئذ لحاجة نفسه لا لحاجة الميت، بخلاف ما إذا أقام أقل من ذلك.. فإنه مسافر على حاله في حاجة الميت.

وقال بعض مشايخنا: إذا أقام أكثر من ثلاثة أيام.. فالنفقة في مال نفسه، قالوا هذا في زمانهم إذا كانوا يقدرون على الخروج متى شاؤوا، أما في زماننا: فلا يمكنهم الخروج إلا مع القافلة.

حتى قالوا: إذا كان مقامه بمكة أو غيرها لانتظار قافلته.. فنفقته في مال الميت وإن كان أكثر من خمسة عشر يوماً.

فإن أقام بعد خروج القافلة.. فنفقته في مال نفسه؛ فإن بدا له بعد ذلك أن يرجع.. رجعت نفقته في مال الميت؛ لأنه كان استحق نفقة الرجوع في مال الميت.

وعن أبي يوسف: لا تعود نفقته في مال الميت؛ لأنه في الرجوع عامل لنفسه لا للميت، لكنا قلنا: أصل سفره كان للميت، فما بقي ذلك السفر.. بقيت النفقة، ولو أقام بمكة أياماً من غير نية الإقامة.. قالوا: إن كانت إقامة معتادة.. لم تسقط، وإن زاد على المعتاد.. سقطت.

ولو تعجل إلى مكة.. فهي في مال نفسه إلى أن يدخل عشر ذي الحجة، ثم تصير في مال الآمر.

ولو سلك طريقاً أبعد من المعتاد: إن كان مما يسلمه الناس.. ففي [٣٢٩/أ] مال الآمر، وإلا.. ففي ماله، وما دام مشغولاً بالعمرة بعد الحج.. فنفقته في مال نفسه؛

لكونه مشغولاً لحاجة نفسه؛ فإذا فرغ.. عادت في مال الميت.

ولو بدأ للعمرة لنفسه، ثم حج عن الميت.. قالوا: يضمن جميع النفقة.

ولو ضاعت النفقة بمكة، أو بقرب منها، أو لم تبق فأنفق من مال نفسه.. كان له أن يرجع في مال الميت وإن فعله بغير قضاء؛ لأنه لما أمر بالحج.. فقد أمره بأن ينفق عنه.

ثم المراد بالنفقة: ما يحتاج إليها من طعام - ومنه اللحم - وشرابه وثيابه وركوبه وثوبا إحرامه، وليس له أن يدعو أحداً إلى طعامه، ولا يتصدق به، ولا يقرض أحداً، ولا يصرف الدراهم بالدنانير إلا لحاجة تدعو إليه، ولا يشتري منها ماء الوضوء، بل يتيمم، ولا يدخل الحمام.

وفي «قاضي خان»: له أن يدخلها بالمتعارف، ويعطي أجرة الحارس من مال الآمر، وله أن يخلط دراهم النفقة مع الرُّفْقَة ويودع المال.

واختلف في شراء دهن السراج والادّهان؛ قيل: لا، وقيل: نعم، ولا يتداوى منه، ولا يحتجم، ولا يعطي أجرة الحلاق، إلا أن يوسع عليه الميت أو الوارث ويقول: اصنع به ما شئت، ولا ينفق على من يخدمه، إلا إذا كان ممن لا يخدم نفسه.

وله أن يشتري دابة يركبها ومحملاً وقربة وإدواة وسائر الآلات، ومهما فضل من الزاد والأمتعة.. يرده على الورثة أو الوصي، إلا إن تبرع به الوارث أو أوصى له به الميت، وهذا لأن النفقة لا تصير ملكاً للحاج بالإحجاج، وإنما له أن ينفق في ذهابه وإيابه على حكم ملك الميت؛ لأنه لو ملكه.. لكان بالاستئجار، ولا يجوز الاستئجار على الطاعات.

حتى لو أوصى أن يحج عنه ولم يزد على ذلك.. كان للوصي أن يحج بنفسه، إلا أن يكون الوصي وارثاً أو دفعه إلى وارث ليحج.. فإنه لا يجوز، إلا أن يجيز الورثة وهم كبار؛ لأن هذا كالتبرع بالمال، فلا يصح للوارث إلا بإجازة الباقين.

ولو قال الميت للوصي: ادفع المال لمن يحج عني.. لم يجز له أن يحج بنفسه مطلقاً.

وإذا أراد أن يكون ما فضل للمأمور من الثياب وسائر النفقة.. يقول له: وكلتك أن تهب الفضل من نفسك؛ فإن كان على موت.. قال: والباقي مني لك وصية.

وفي «الفتاوى»: لو حج المأمور ماشياً وأمسك مؤنة الكراء.. كان ضامناً مال الميت، والحج لنفسه؛ لانصراف الأمر بالحج إلى المتعارف، وهو: بالزاد والراحلة.

ولو أوصى أن يعطي بعيره هذا إلى رجل يحج عنه، فأكرأه الرجل وأنفق الكراء على نفسه في الطريق وحج ماشياً.. جاز عن الميت استحساناً، وهو المختار؛ لأنه ملك أن يبيعه ويحج بثمنه، فكذا يملك إيجاره، ثم يرد البعير إلى الورثة.

ولو مرض الحاج عن غيره في الطريق.. ليس له أن يدفع المال لغيره ليحج به، إلا إذا قال له الدافع: اصنع ما شئت.

واعلم: أن شرط الإجزاء كون أكثر النفقة من مال الآمر، والقياس: كون الكل من ماله، إلا أن في التزام ذلك حرجاً بيّناً، فأسقطنا اعتبار القليل واعتبرنا الأكثر [٣٢٩/ب]؛ فإن أنفق الأكثر من مال الميت.. يقع عنه، وإن أنفق من مال نفسه.. يقع عن نفسه الكل. كذا في «فتح القدير».

وقال في «التاتارخانية» إن كان الميت قال: ما بقي من النفقة فلك.. يكون للمأمور، فهذا على نوعين:

إن لم يعين رجلاً ليحج عنه.. كانت الوصية بالباقي باطلة، والحيلة في ذلك: أن يقول الموصي للوصي: أعط ما بقي من النفقة من شئت؛ فإذا أعطى الوصي الباقي من النفقة للمأمور.. كان جائزاً كما لو أوصى أن يعطي ثلث ماله من شاء الوصي.

وإن عين رجلاً ليحج عنه.. كانت الوصية بالباقي جائزة.

وَيجوزُ إِحجاجُ الصَّرُّورةِ، ....

ثم قال نقلاً عن «شرح الطحاوي»: إذا أوصى الميت للحاج بما فضل في يده بعد رجوعه.. تجوز وصيته له ويحل له الفضل بالوصية، وقال مشايخنا: لا تجوز هذه الوصية؛ لأن الموصى له مجهول، إلا أن الأول أصح. انتهى.

إذا أوصى بأن يحج عنه وهو في منزله؛ إن بين مكاناً.. يحج عنه من [ذلك المكان بالإجماع، وإن لم يبين مكاناً][(١)].. يحج عنه من وطنه عند علمائنا.

وهذا إذا كان ثلث ماله يكفي للحج من وطنه، وإن لم يكف.. يحجّ عنه من حيث يمكن الإحجاج عنه بثلثه.

وإذا كان له أوطان شتى.. يحج عنه من أقرب أوطانه إلى مكة بلا خلاف.

وإذا خرج من مصره يريد الحج فمات وأوصى أن يحج عنه.. فيحج من حيث مات في قول أبي يوسف ومحمد، وفي قول أبي حنيفة: يحج عنه من وطنه. كذا في «التاتارخانية».

ثم نقل عن «الجامع الصغير»: أن القياس أن يحج من وطنه، وفي الاستحسان: يحج عنه من حيث مات.

وفي «قاضي خان»: إن جاوز المأمور - وهو: الوصي - المكان الذي مات فيه الآمر، ثم أمر رجلاً ليحج عنه ودفع إليه المال.. لا يجوز في قولهم جميعاً. انتهى.

أي: لا بد من أن يكون من وطن الآمر.

(ويجوز إحجاج الصّرورة) بفتح الصاد المهملة: وهو الذي لم يحج لنفسه، وقال في «الزَّيْلَعيّ» و«فتح القدير»: الأفضل أن يكون: رجلاً عالماً بالمناسك قد حج عن نفسه حجة الإسلام؛ خروجاً عن الخلاف.

وذكر في «البدائع» كراهة إحجاج الصرورة؛ لأنه تارك فرض الحج، ثم قال في

---

(١) سقط من المخطوط تم استدراكه من «المحيط البرهاني» (٢/٤٨٢).

وَالْمَرْأَةِ، وَالْعَبْدِ.

وَغَيرُهم أَولى.

وَمن أَمَرهُ رجلَانِ فَأَحْرمَ بِحِجَّةٍ عَنْهُمَا.. ضمنَ نفقتَهما، وَالْحجّةُ لَهُ.

آخر الباب: إن حج الصرورة عن غيره؛ إن كان بعد تحقق الوجوب بملك الزاد والراحلة والصحة.. فهو مكروه كراهة تحريم، ومع ذلك يجوز؛ لأن النهي ليس لعين الحج المفعول، بل لغيره وهو خشية أن لا يدرك؛ إذ الموت في سنه غير نادر. انتهى.

ومراده بالخلاف: خلاف الشافعي؛ فإنه لا يجوز إحجاج الصرورة عنده.

(و) يجوز أيضاً إحجاج (المرأة والعبد)، وكذا الأمة؛ أي: بإذن مولاهما؛ لإطلاق ما رويناه من حديث الخثعمية، ولحصول المقصود بهم، وفيها أيضاً خلاف الشافعي.

قال في «فتح القدير»: وفي «الأصل» نص على كراهة المرأة؛ لأن حجها أنقص؛ فإنها ليس عليها رمل ولا سعي في بطن الوادي، ولا رفع صوت بالتلبية، ولا الحلق.

وذكر في «البدائع» كراهية إحجاج العبد؛ معللاً بأنه ليس أهلاً لأداء الفرض عن نفسه، فيكره عن غيره.

(وغيرهم)؛ أي: غير الصرورة والمرأة والعبد (أولى) لما ذكرناه.

(ومن أمره رجلان فأحرم بحجة عنهما.. ضمن نفقتهما [٢٣٠/أ] والحجة له)؛ لأن الآمر شخصان كل منهما أمره أن يخلص الحج له من غير اشتراك، وليس أحدهما أولى من الآخر، فلا يقع عنهما ولا عن أحدهما فيقع عن المأمور، ولكنه لا يقع عن حجة إسلامه، بل يقع نفلاً على ما صرح به في «البحر».

فإن قيل: إذا وقع عن المأمور.. فليجعل عن أيهما شاء أو عنهما معاً؛ كما إذا أهل عن أبويه.. فإن له أن يجعل عن أيهما شاء على ما سيأتي.

قلنا: إنه متبرع بجعل ثواب عمله لأحدهما أو لهما، فبقي على خياره بعد

وَإِن أَبهَمَ الْإِحْرَامَ ثُمَّ عيَّنَ أَحدَهمَا قبَلَ الْمُضِيّ.. صَحَّ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ، وَبعده: لَا.

وَدمُ الْمُتْعَةِ وَالْقرَانِ ....

وقوعه سبباً لثوابه، وفيما نحن فيه يفعل بحكم الآمر بلا تبرع، وقد خالف أمرهما، فلا يقع عنهما، بل يقع عن نفسه، وبعد وقوعه عنه.. لا يصير لغيره، ويضمن النفقة لهما إن أنفق من مالهما؛ لأنه صرفها إلى حاجة نفسه.

(**وإن أبهم الإحرام**) بأن نوى عن أحدهما غير معين (**ثم عين أحدهما قبل المضي**) بالوقوف والطواف (.. **صح**) عندهما استحساناً؛ لأن هذا إبهام في الإحرام، والإحرام ليس بمقصود، وإنما شرع وسيلة إلى الأفعال، والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين.. فاكتفي به شرطاً؛ لأن الشروط يعتبر وجودها كيفما كانت، وفيه إشارة إلى أنه: لو عين المحجوج عنه وأبهم ما أحرم به من حجة أو عمرة.. يجوز بلا خلاف - على ما في «الزَّيْلَعيّ» - وله فيه أن يعين أيهما شاء من حجة أو عمرة؛ لأن جهالة الملتزم غير مانعة من التعيين، وإنما المانع جهالة من له الحق.

نظيره: إذا أقر بمعلوم لمجهول.. لا يصح، وإن أقر بمجهول لمعلوم.. يصح.

(**خلافاً لأبي يوسف**)؛ أي: لم يصح التعيين، بل يقع ذلك عن نفسه بلا توقف، وضمن نفقتهما، وهو القياس؛ لأنه مأمور بالتعيين والإخلاص، فإذا لم يعين.. يخالف الآمر، فيقع عن نفسه ويضمن النفقة.

(**وبعده**)؛ أي: بعد المضي (**لا**) يصح تعيينه، بل يقع عن نفسه؛ لأن المؤدى لا يحتمل التعيين.. فصار مخالفاً، وأما إذا أحرم بحجة وسكت عن ذكر المحجوج عنه معيناً ومبهماً بأن أحرم ابتداء على إبهامه.. فلا رواية فيه، على ما في «الكافي».

وقال في «الزَّيْلَعيّ» و«فتح القدير»: ينبغي أن يصح التعيين هنا إجماعاً؛ لعدم المخالفة.

(**ودم المتعة والقران**) بأن أمره واحد بالقران منه، أو أمره اثنان: واحد بالحج

علی الْمَأْمُورِ، وَكَذَا دمُ الْجِنَايَةِ.

وَدمُ الْإِحْصَارِ على الْآمِرِ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ.

وَإِن كَانَ مَيتاً.. فَفِي مَالِه.

وَإِن جَامعَ قبلَ الْوُقُوفِ ضمنَ النَّفَقَةَ.

وواحد بالعمرة وأذنا له بالقران؛ لأنه لو لم يأذنا له بالقران وقرن عنهما.. لا يجوز له ذلك، فيضمن نفقتهما لمخالفته أمرهما ويقع القران عنه، ثم في هذه الصور الثلاث دم القران (على المأمور)؛ لأن هذا الدم وجب شكراً لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين، والمأمور: هو المختص بهذه النعمة؛ لأن حقيقة الفعل صدر منه.

ولو أمره واحد بالحج فقرن عنه.. يصح عن الآمر، ودم القران على المأمور لما ذكرناه، وهذا عندهما؛ لأن القران أفضل من المفرد، فقد فعل المأمور به على وجه أحسن فلا يكون مخالفاً.

وقال أبو حنيفة: يقع عن المأمور ويضمن نفقة الآمر لمخالفة أمره، والأصح قولهما؛ لأن المخالفة إلى الخير خير؛ كالوكيل إذا باع بأكثر مما سمى له الموكل.

(وكذا دم الجناية)؛ لأنه الجاني فيجب عليه كفارته.

(ودم الإحصار على الآمر) عندهما؛ لأن الآمر: هو الذي [٣٣٠/ب] أدخله في هذه العهدة، (خلافاً لأبي يوسف) يقول: إنه على المأمور؛ لأنه وجب للتحلل لدفع ضرر امتداد الإحرام، وهذا الضرر راجع إليه، فيكون الدم عليه.

(وإن كان)؛ أي: المحجوج عنه (ميتاً.. ففي ماله)؛ أي: دم الإحصار في مال الميت عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف لما ذكر.

ثم قيل: من ثلث مال الميت؛ لأنه صلة كالزكاة، وقيل: من جميع ماله؛ لأنه وجب حقاً للمأمور.. فصار ديناً.

(وإن جامع قبل الوقوف.. ضمن النفقة)؛ لأنه أفسد الحج، والمأمور به: هو الحج الصحيح، وعليه دم الجناية؛ لأنه جان عن اختيار.

وَإِن مَاتَ الْمَأْمُورُ فِي الطَّرِيقِ.. يُحَجُّ مَن منزلِ آمرِهِ بِثُلُثِ مَا بَقِيَ مِن مَالِهِ.

وَعِنْدَهُمَا: من حَيْثُ مَاتَ الْمَأْمُورُ.

لَكِن عِنْد أَبِي يُوسُفَ: بما بَقِيَ مِنَ الثُّلُثِ.

وَعند مُحَمَّدٍ: بِمَا بَقِيَ مِنَ المَالِ الْمَدْفُوعِ.

وأما إذا فاته الحج.. فلا يضمن النفقة؛ لأنه ما فاته باختياره، وكذا لا يضمن النفقة إذا جامع بعد الوقوف؛ لأن حجه لم يفسد، وحصل مقصود الآمر، وعليه الدم في ماله؛ لكونه جانياً عن اختيار.

(وإن مات المأمور)؛ أي: إذا أوصى شخص بأن يحج عنه فأحجوا عنه رجلاً فمات ذلك الرجل (في الطريق.. يحج من منزل آمره)؛ لأن القدر الموجود من السفر قد بطل في حق أحكام الدنيا؛ لقوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم.. انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له بالخير، وعلم ينتفع به الناس، وصدقة جارية» وتنفيذ الوصية من أحكام الدنيا وليس من الثلث، فبقيت الوصية من وطنه كأن لم يوجد الخروج.

(بثلث ما بقي من ماله) عند أبي حنيفة (وعندهما: من حيث مات المأمور)؛ بناء على أن الموجود من السفر لم يبطل عندهما استحساناً.

(لكن عند أبي يوسف: بما بقي من الثلث) الأول.

(وعند محمد: بما بقي من المال المدفوع) إليه إن بقي شيء، وإلا.. بطلت الوصية عنده اعتباراً بتعيين الموصي إذا عين المال ودفعه إلى رجل يحج عنه ومات فهلك المال في يد النائب.. لا يؤخذ غيره، فكذا إذا عينه الوصي؛ لأنه قائم مقامه.

ولأبي يوسف: إن الثلث هو المحل لنفاذ الوصية، فما بقي منه ينفذ عنه.

وَمَن أهلَّ بِحجَّةٍ عَن أَبَوَيْهِ، ثمَّ عيَّنَ أَحدَهمَا.. جَازَ.

وللإِنسانِ أَن يَجْعَلَ ثوابَ عملِهِ لغيرِهِ فِي جَمِيعِ الْعِبَادَات.

ولأبي حنيفة: إن قسمة الوصي وعزله المال لا يصح إلا بالتسليم على الوجه الذي سماه الموصي؛ لأنه لا خصم له ليقبض وتتم القسمة، ولم يوجد التسليم على ذلك الوجه؛ كما إذا هلك قبل الإقرار والعزل.. فيحج بثلث ما بقي.

ويرد ما فضل من النفقة إلى الوصي أو الورثة، وهذا وقع مكرراً وقد مر شرحه.

(**ومن أهلَّ بحجة عن أبويه، ثم عين أحدهما.. جاز**) تعيينه، ويجعل ثواب حجه لمن عين له.

(**وللإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره في جميع العبادات**)؛ **لأن** التبرع بجعل ثواب عمله لغيره جائز عندنا، وقدمنا ما يتعلق به في أول الباب.

* * *

(بَابُ الْهَدْيِ)

هُوَ: مِن إِبلٍ، أَو بقرٍ، أَو غنمٍ.

وَأقلُّهُ: شَاةٌ.

وَلَا يجبُ تعريفُه.

ويُجزِئُ فِيهِ مَا يُجزِئُ فِي الْأُضْحِية:

وتُجزِئُ الشَّاةُ فِي كلِّ مَوضِعٍ، إِلَّا إذا طَافَ للزِّيارةِ جنباً، أَو جَامعَ بعدَ وقُوفِ..

(باب الهَدْي)

هو ما يهدى من النعم إلى الحرم تَقَرُّباً.

(هو: من إبل، أو بقر، أو غنم).

(وأقله: شاة) وأعلاه: إبل وبقر.

(ولا يجب تعريفه) له معان ثلاثة على ما في «الكفاية»: التشبه بأهل عرفة في غيرها، والذهاب بالهدايا إلى عرفة، وتعريف الهدي - أي: إعلامها بعلامة - مثل التقليد والإشعار، وكل ذلك ليس بواجب؛ لأن الهدي يُنْبئ عن النقل إلى الحرم للتقرب بإراقة دمه فيه، ولا يُنْبِئ عن التعريف، ولو عرف بهدي [٢٣١/أ] المتعة والقران.. فحسن؛ لتوقته بيوم النحر، فربما لا يجد من يحفظه.. فيحتاج إلى التعريف، ولأنه دم نسك فيكون مبنياً على الإشهار؛ تحقيقاً لمعنى الشعائر، ولا كذلك دم الجناية؛ فإن مبناها على الإخفاء.

(ويجزئ فيه)؛ أي: في الهدي (ما يجزئ في الأضحية)؛ لأنه قربة تعلقت بإراقة الدم كالأضحية، فيتخصصان بمحل واحد، فلا بد أن يسلم من العيوب التي تمنع جواز الأضحية على ما سيأتي في بابها.

(وتجزئ الشاة في كل موضع، إلا إذا طاف للزيارة جنباً، أو جامع بعد وقوف

عَرَفَةَ قبلَ الْحلقِ.. فَلَا يُجزئُ فيهمَا إِلَّا الْبَدنَةُ.

وَيَأْكُلُ مِن هديِ التَّطَوُّعِ والمُتعةِ وَالْقرَانِ، لَا من غَيرهَا.

وَخُصَّ ذبحُ هدي الْمُتْعَةِ وَالْقرَانِ بأَيَّامِ النَّحْرِ.

عرفة قبل الحلق.. فلا يجزئ فيهما إلا البدنة) على ما مر ذكره.

(ويأكل من هدي التطوع والمتعة والقران)؛ لأنه دم نسك، فيجوز الأكل كالأضحية؛ لما رواه مسلم: أنه ﷺ أكل من لحم هديه وشرب من مرقها، وهذا الأكل مستحب؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا﴾، وأقل الأمر: الاستحباب.

(لا من غيرها)؛ لأنها من دماء الكفارات، ولما صح: أن النبي ﷺ لما أحصر بالحديبية وبعث الهدايا.. قال: «لا تأكل أنت ورفقتك منها شيئاً».

فإن قيل: مورده فيما عطب في الطريق على ما نص عليه أهل الحديث والزَّيْلَعيّ، والكلام فيما إذا بلغ الحرم.

قلنا: العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد.

(وخص ذبح هدي المتعة والقران بأيام النحر)، وكذا دم التطوع على ما ذكره القدوري؛ لأنه دم نسك مثلهما.

وذكر في «الأصل»: يجوز ذبح دم التطوع قبل يوم النحر، وذبحه يوم النحر أفضل، وهو الصحيح. على ما في «الهداية»؛ لأن القربة في التطوعات باعتبار أنها هدايا، وذلك يتحقق بتبليغها إلى الحرم؛ فإذا وجد ذلك.. يجوز ذبحها في غير يوم النحر، وفي أيام النحر أفضل؛ لأن معنى القربة في الإراقة فيها أظهر.

أما دم المُتْعَة والقِرَان.. فلقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴿٢٨﴾ ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ﴾ وقضاء التفث يختص بيوم النحر، ولأنه دم نسك فيختص بيوم النحر كالأضحية.

وَالْكلُّ بِالْحرمِ.

وَيجوزُ أَن يتَصَدَّقَ بِهِ على فَقيرِ الْحرمِ وَغَيرِهِ.

وَيتَصَدَّقُ بجُلِّهِ وخِطامِهِ، وَلَا يُعْطي أَجرَ الجزَّارِ مِنْهُ، وَلَا يركبُهُ إِلَّا عِنْدَ الضَّرُورَةِ؛ فَإِن نقصَ بركوبِهِ.. ضمنَهُ.

وَلَا يَحلِبُهُ؛ فَإِن حَلَبَهُ.. تصدَّقَ بِهِ، وينضَحُ ضَرعَهُ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ؛ لينقطعَ لبنُهُ.

(والكل)؛ أي: كل «الهدايا» (بالحرم) لما ذكرناه: أن الهدي اسم لما يهدى إلى الحرم.

(ويجوز أن يتصدق به على فقير الحرم وغيره)؛ لأن الصدقة معقولة المعنى، فتجوز على كل فقير، (ويتصدق بجله وخطامه، ولا يعطي أجر الجزار منه)؛ لقوله ﷺ لعلي: «تصدق بجلالها وخطمها، ولا تعطي أجر الجزار منها.

(ولا يركبه)؛ لأنه جعله خالصاً لله تعالى، فلا ينبغي أن يجعله لمنفعة نفسه، ولأن في ركوبها استهانة، وقد جعلها لله تعالى، فلا ينبغي استهانتها.

(إلا عند الضرورة؛ فإن نقص بركوبه.. ضمنه) ويتصدق بها على الفقراء دون الأغنياء.

(ولا يحلبه)؛ لأنه جعله خالصاً لله تعالى بجميع أجزائه، فلا يصرف جزء منه إلى نفسه.

(فإن حلبه.. تصدق به) على الفقراء (وينضح ضرعه بالماء البارد لينقطع لبنه) إذا كان قريباً من وقت الذبح؛ فإذا كان بعيداً منه.. يحلبه ويتصدق بلبنه على الفقراء كي لا يضر ذلك به، وإن صرفه إلى حاجة نفسه.. تصدق بمثله أو قيمته؛ لأنه مضمون عليه [٣٣١/ب].

فَإِن عَطِبَ الْهديُ الْوَاجِبُ أَو تعيَّبَ فَاحِشاً.. أَقَامَ غَيرَهُ مقَامَهُ، وصنعَ بالمَعيبِ مَا شَاءَ.

وَإِن عَطِبَ التَّطَوُّعُ.. نَحَرَهُ، وصبغَ نَعلَهُ بدمِهِ، وَضربَ بِهِ صفحتَهُ.

وَلَا يَأْكُلُ مِنْهُ هُوَ وَلَا غَنِيٌّ، وَلَيْسَ عَلَيْهِ غَيرُهُ.

وتُقَلَّدُ بدنةُ التَّطَوُّعِ والمُتعةِ وَالْقِرَانِ، لَا غَيرُهَا.

(فإن عطب الهدي الواجب أو تعيب فاحشاً.. أقام غيره مقامه)؛ لأن الواجب باق في ذمته، والعيب الفاحش: أن يذهب أكثر من ثلث الأذن عند أبي حنيفة، وعندهما: أن يذهب أكثر من نصفه.

(وصنع بالمعيب ما شاء)؛ لأنه بالضمان ملكه.

(وإن عطب التطوع.. نحره وصبغ نعله بدمه)؛ ليعلم الناس أنه هدي، فيأكل منه الفقير دون الغني، والمراد بالنعل: القلادة.

(وضرب به)؛ أي: بدمه (صفحته، ولا يأكل منه هو، ولا غني)؛ لما رويناه من قوله ﷺ: «لا تأكل أنت ولا رفقتك شيئاً» قاله للأسلمي.

(وليس عليه غيره)؛ لأن القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات، بخلاف الواجب على ما ذكرناه.

(وتقلّد بدنة التطوع والمتعة والقران)؛ لأنه دم نسك، وفي التقليد إظهاره.

(لا غيرها) من دم الإحصار والجنايات؛ لأن الستر أليق بهما. والله أعلم.

* * *

(مَسَائِلُ منثورةٌ)

شهدُوا أَنَّ هَذَا الْيَوْمَ الَّذِي وقفَ فِيهِ يَوْمُ النَّحْرِ.. بطلت.

وَلَو شهدُوا أَنَّهُ يَوْمُ التَّروِيَةِ.. صحَّت.

وَمن تركَ الْجَمْرَةُ الأُولى فِي الْيَوْمِ الثَّانِي؛ فَإِن شَاءَ.. رَمَاهَا فَقَط.

وَالْأَولَى أَن يَرْمِيَ الْكلَّ.

(مسائل منثورة)

(**شهدوا أن هذا اليوم الذي وقف فيه يوم النحر.. بطلت**) شهادتهم وصحت حجتهم استحساناً؛ لأنها شهادة على النفي فلا تقبل، ولأن الاحتراز عن الخطأ غير ممكن، والتدارك متعذر، وفي الأمر بالإعادة حرج بيّن، فوجب أن يكتفى به عند الاشتباه، بخلاف ما إذا وقفوا يوم التروية على ما سيأتي.

ولو وقع هذا الغلط في العيد بأن صلوها، فظهر أنهم صلوها بعد الزوال.. فعن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات:

في رواية: لا يخرجون فيهما من الغد؛ لأنه في الفطر: فات الوقت، وفي الأضحى: فاتت السنة.

وفي رواية أخرى عنه: أنهم يخرجون فيها من الغد للعذر.

وفي أخرى عنه: يخرجون في الأضحى لبقاء وقته، ولا يخرجون في الفطر لفوات وقته.

(**ولو شهدوا أنه**)؛ أي: اليوم الذي وقف فيه (**يوم التروية.. صحت**) شهادتهم وعليهم الإعادة لإمكان التدارك بأن يزول الاشتباه في يوم عرفة.

(**ومن ترك الجمرة الأولى في اليوم الثاني؛ فإن شاء رماها فقط**)؛ لأنه لاقى المتروك في وقته ولم يترك إلا الترتيب بين الثلاث، وذلك ليس بلازم.

(**والأولى: أن يرمي الكل**)؛ لرعاية الترتيب.

وَمَن نذرَ أَن يحجَّ مَاشِياً.. يمشي مِن بَيتِهِ حَتَّى يطوفَ للزِّيارةِ.
وَقيل: مِن حَيْثُ يُحرمُ؛ فَإِن ركبَ.. لزمَه دمٌ.
حَلَالٌ اشْترى أَمَةً مُحرمَةً بالإذنِ.. فَلهُ أَن يُحلِّلَها: ....

وقال الشافعي: لا يجزئه ما لم يعد الكل؛ لأنه ﷺ رماه مرتباً، فلا يكون غيره مشروعاً؛ كما إذا سعى قبل الطواف، أو طاف قبل الوقوف، أو بدأ بالمروة قبل الصفا.

قلنا: إن كل جمرة قربةٌ مقصودة بنفسها، ولا تبعية، ولا ترتيب معتبر بينها، بخلاف السعي؛ لأنه تابع للطواف فلا يعتبر قبله.

والسعي بين الصفا والمروة: قربة واحدة شرعت بدايتها بالصفا وختمها بالمروة بالنص، فلا يجوز تغييره.

وإنما قلنا: رمي الكل أولى؛ لفعله ﷺ مرتباً، وهو غاية ما يدل عليه فعله.

(**ومن نذر أن يحج ماشياً.. يمشي من بيته حتى يطوف للزيارة، وقيل: من حيث يحرم**)، والأصح: هو الأول، على ما في «الزَّيْلَعيّ»؛ لأنه هو المراد في العرف.

(**فإن ركب.. لزمه دم**)؛ لأنه التزم القربة بصفة الكمال؛ لأن المشي أشق على النفس.. فيجب عليه الإيفاء كما التزم، وبالركوب يدخله نقص بترك الواجب.. فيلزمه الجابر.

فإن قيل: هذا نذر لا نظير له في الشرع، [٣٣٢/أ] ومن شرط صحة النذر: أن يكون له نظير في الشرع.. فلا يعمل بموجبه.

قلنا: له نظير في الشرع؛ لأن أهل مكة ومن حولها لا تشترط في حقهم الراحلة، بل يجب المشي على قدر منهم، ولو ركب.. أراق دماً، على ما صرح به في «الزَّيْلَعيّ».

(**حلال اشترى أمة مُحرِمة بالإذن**) من مولاها (**فله**)؛ أي: للمشتري (**أن يحللها**) بالجماع أو بغيره، على ما في بعض نسخ «الجامع الصغير».

بقصٍّ شعرٍ، أَو قَلمِ ظُفرٍ قبلَ الْجِمَاع.

وقال زفر: ليس له أن يحللها أصلاً؛ لأن هذا عقد سبق ملكه، فلا يقدر نقصه؛ كما إذا اشترى جارية منكوحة.

قلنا: إن المشتري قائم مقام البائع، وقد كان للبائع أن يحللها، فكذا للمشتري، إلا أنه يكره للبائع ذلك؛ لما فيه من خلف الوعد، وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري، بخلاف النكاح؛ لأنه ما كان للبائع فيه أن يفسخ إذا باشرت بإذنه، فكذا لا يكون ذلك للمشتري أيضاً.

والأولى أن يحللها (بقص شعر أو قلم ظفر قبل الجماع)؛ تعظيماً لأمر الحج. والله أعلم.

* * *

الفهرس